NICOLE LORAUX

La invención de Atenas

HISTORIA DE LA ORACIÓN FÚNEBRE EN LA "CIUDAD CLÁSICA"

conocimiento



Para honrar a sus ciudadanos caídos en combate, la ciudad ateniense acostumbraba realizar funerales públicos y a pronunciar a través de la voz de sus dirigentes un discurso oficial que, según la ironía de Platón en el *Menéxeno*, habría tenido la función de "hechizar las almas". Es así que, al celebrar a sus muertos, Atenas se celebraba a ella misma y se instituía como modelo. En la oración fúnebre los atenienses inventan Atenas, a saber, la imagen de la bella totalidad, armoniosa, unificada, sin tensión ni facciones. Es por ello que, de acuerdo con Nicole Loraux, la oración fúnebre ateniense –el *epitáphios logos*– es un objeto privilegiado para la crítica de la política en su propio origen.

Con un estudio paciente, minucioso y crítico del juego incesante entre ese discurso político-militar y la realidad de la ciudad en la época clásica, la autora nos presenta, si no lo que podríamos llamar "la ideología ateniense", al menos el acceso al imaginario de la ciudad modelo, con sus ambigüedades, sus puntos ciegos y sus conos de sombra. En la célebre oración de Pericles que exalta la excelencia sale a la luz una representación aristocrática de la democracia, o bien una de las primeras expresiones del elitismo democrático.

Sin duda alguna, el modelo de la democracia ateniense revisitado, la tiranía de la bella totalidad demasiado perfecta puesta en cuestión, contribuyen a nuestra reflexión actual sobre la democracia y a la exigencia de pensarla resistiendo a los procesos de ideologización que la amenazan. Más aun, ¿no se trataría de una invitación a "repolitizar la ciudad", ya que al reintroducir la división en su seno –la *stasis*– no estaríamos encontrando al mismo tiempo la relación imborrable entre conflicto y libertad?





www.katzeditores.com

Nicole Loraux (París, 1943-Argenteuil, 2003) Doctorada en el "Centro de investigaciones comparadas sobre las sociedades antiguas", que conducía Jean-Pierre Vernant, con una tesis titulada "Investigaciones sobre la oración fúnebre", que dirigió Pierre Vidal Naquet y dio origen a *La invención de Atenas*, Nicole Loraux fue, hasta su muerte en 2003, una de las figuras centrales en la renovación de los estudios de la Antigüedad griega. Directora de estudios en la École des hautes études en sciences sociales, tuvo a su cargo el departamento de Historia y antropología de la polis griega e integró, con Vernant, Vidal-Naquet y Marcel Detienne, la Escuela de París. Los trabajos de Nicole Loraux han renovado la concepción existente sobre la Grecia antigua, principalmente en lo que se refiere a la política, la cuestión de los géneros y la relación entre lo colectivo y las sensibilidades individuales.

La invención de Atenas ha sido considerada como un texto pionero sobre la función cultural de la retórica en la democracia ateniense. Se han destacado asimismo sus originales estudios sobre la ciudadanía y la democracia, la invención griega de nuevos elementos de la política y la importancia del disenso y los conflictos en la vida del poder, temas recogidos fundamentalmente en su libro *La ciudad dividida* (Katz editores, 2008). Otras áreas de su trabajo han sido la división de los sexos en la Grecia antigua y el lugar de la mujer en la sociedad ateniense, que estudió por medio del análisis de la oración fúnebre, la muerte y el duelo. Toda su obra se despliega entre la historia, la antropología y la política, para revelar las operaciones del pensamiento de la ciudad griega e instalar las investigaciones sobre el mundo antiguo en nuestra modernidad.

La invención de Atenas

De la misma autora

La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas,
Buenos Aires/Madrid, Katz editores, 2008
La Guerra Civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía,
Madrid, 2008
Madres en duelo, Madrid, 2004

Né de la terre. Mythe et politique à Athènes, París, 1996
Les expériences de Tirésias, Le féminin et l'homme grec, París, 1989
*Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté
et la division des sexes,* París, 1981

Nicole Loraux

La invención de Atenas

Historia de la oración fúnebre
en la "ciudad clásica"

Traducido por Sara Vassallo



Primera edición, 2012

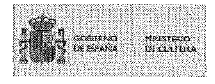
© Katz Editores
Benjamín Matienzo 1831, 10º D
1426-Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "citè classique"*
©1993, Éditions Payot & Rivages

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.



ISBN Argentina: 978-987-1566-64-8
ISBN España: 978-84-92946-40-2

1. Análisis del Discurso. I. Sara Vassallo, trad. II. Título
CDD 808.8

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en España por Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades
Depósito legal: M-21085-2012

Índice

Prefacio a la primera edición

Este libro surgió de una investigación llevada a cabo entre 1970 y 1976. Ello significa que empecé a escribirlo en un momento en que la muerte no había impuesto todavía su despótica moda y lo terminé antes de que lo imaginario conquistara el escenario intelectual donde desfilan las grandes consignas, terreno que la ideología moribunda había dejado vacío.

Salvo muy pocas excepciones –que en general me tomo el trabajo de señalar–, las referencias a las publicaciones recientes se detienen en octubre de 1976. No era posible, en efecto, volver a introducir interminables agregados en una tesis de doctorado de Estado ya escrita y vuelta a escribir más de una vez. La defendí en la Universidad de París I con el título: *Atenas imaginaria. Historia de la oración fúnebre y su función en la "ciudad clásica"*, ante un jurado compuesto por Hélène Ahrweiler y Philippe Gauthier, Henri Van Effenterre, Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet. Con todo, introduje dos tipos de modificaciones, tomando en consideración en amplia medida las amables observaciones sugeridas por los miembros del jurado y esforzándome, además, por transcribir o traducir lo esencial, con el fin de facilitar la lectura de un libro sobrecargado de términos griegos.

La historia de este libro está hecha de deudas. Es justo que mencione primero la que contraje con el Centro de investigación comparada de las sociedades antiguas, que se esfuerza por arrancar a la Antigüedad todos los cuestionarios preestablecidos, en torno a Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet. Para decirlo en forma resumida, al frecuentar el Centro y revisar libros como *Les origines de la pensée grecque*, *Les Maîtres de vérité* o *Clisthène l'Athénien*,* aprendí un método, comprendí que la lectura de un texto se nutre de

* Estas obras pertenecen respectivamente a J.-P. Vernant [trad. esp.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1987], a M. Detienne –cuyo título completo es *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*– [trad. esp: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983] y a P. Lévêque, y P. Vidal-Naquet, autores de *Clisthène*

un vaivén constante entre su interioridad y su exterioridad, entre la cerrazón del texto sobre sí mismo y su apertura hacia un todo mítico de la cultura griega donde las diferencias desaparecerían si se procediera a una comunicación generalizada. Además de esta deuda colectiva, debería poder expresar la que he acumulado con Pierre Vidal-Naquet y con Jean-Pierre Vernant, durante un largo intercambio de preguntas y respuestas en el que las preguntas responden a otras preguntas. Aunque no tengo palabras para ello, espero que el lector de este libro se dé cuenta cabal de ese intercambio a lo largo de estas páginas.

En la Universidad de París I, todo mi agradecimiento va dirigido en primer lugar a Henri van Effenterre, quien aceptó asumir el papel de director de investigación de este trabajo, a veces crítico y siempre benevolente, pero también a su presidenta Hélène Ahrweiler, quien le ofreció a este libro el apoyo de la Universidad.

Quiero expresar también mi agradecimiento a Pierre Lévêque, profesor en la Universidad de Besançon, que contribuyó asimismo a defender esta investigación.

Debo agregar que sin la acogida que diera a esta obra el presidente de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), François Furet, al incluirla entre las publicaciones de la escuela, *La invención de Atenas* no habría salido a la luz, ya que, como se sabe, escribir una tesis no acarrea en absoluto la posibilidad de su publicación.

[...]

Le toca ahora al libro vivir su historia.

La autora ha adoptado un doble sistema de referencias. Por un lado, se señalan las referencias al corpus griego con llamadas numeradas en el cuerpo del texto que reenvían a notas reunidas a pie de página. Por otro lado, notas críticas indicadas en el texto entre paréntesis, disponibles en <http://www.katzeditores.com/Loraux/notas_criticas.pdf>, con el fin de facilitar su consulta.

l'Athénien, essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VIe *siècle à la mort de Platon.* [N. de la T.]

Prefacio a la segunda edición

La invención de Atenas, historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica" es el estudio de un género discursivo que fue al mismo tiempo una instancia privilegiada de la elaboración que hiciera la democracia ateniense de un modelo de la ciudad –*el* modelo de *la* ciudad, esa ciudad genérica que nos complacemos en calificar de clásica–. Todo ello se desarrolla sobre el telón de fondo de funerales públicos. Y no se puede negar que las operaciones ideológicas más durables y más merecedoras de crédito en la larga duración de la tradición se enraízan en primer lugar, en el momento de producirse, en las relaciones que una colectividad mantiene, si no con la muerte, por lo menos con la muerte de los suyos.

¿Cómo se justifica una edición abreviada de *La invención de Atenas* doce años después de la publicación del libro[1] y quince años después de la redacción acabada de lo que era al comienzo una tesis de Estado?

Si por fin pude decidirme a publicar esta versión abreviada cediendo a amistosas intimaciones[2] –después de haberme negado a ello durante un largo tiempo– es porque creo todavía en las hipótesis que desarrollé en él y porque pienso que merecen encontrar un público más amplio que el estrecho círculo de lectores con acceso a una tesis plagada de tantas citas griegas.[3] No hay duda de que la edición original, con su aparato de notas, sus cuadros y las discusiones que no escatiman tiempo para desarrollar argumentos, debe seguir cumpliendo su función inicial de instrumento de trabajo para los investigadores. Pero me gustaría pensar que en su

1 Recuerdo con placer que la fecha exacta en que llegó al servicio de prensa fue el 11 de mayo de 1981.

2 Éric Alliez me pidió que preparara una versión resumida para publicar el libro en el Brasil y sus argumentos me convencieron. Pero la iniciativa del proyecto se debe a Miguel Abensour, ya que hacía tiempo que deseaba publicar una versión "corta" de *La invención de Atenas* en su colección. Les agradezco calurosamente a uno y a otro.

3 Debo reconocer con gran placer que el libro encontró ese público de lectores obstinados, conocidos o no por mí.

formato más breve, esta reflexión sobre la democracia ateniense vista desde Atenas podría contribuir a su modo a enriquecer los debates actuales sobre la democracia y lo político. Agradezco a la Escuela de altos estudios en ciencias sociales el haber autorizado que esta forma más alivianada coexista con el texto integral.

Se trata, sí, de una versión alivianada y no de una nueva escritura. Tal vez hoy se lo pueda lamentar –y si tuviera que escribirlo de nuevo hoy, no hay duda de que le daría una forma muy diferente– pero, tal como lo concebí, la trama era demasiado densa y sólo permitía una sustracción puntual –de mayor o menor envergadura– cuyo único objeto era abreviar un poco las exposiciones y sobre todo las notas. Por eso evité, por principio, toda intervención que pudiera modificar el texto en su contenido tanto como en su basamento bibliográfico. En la preparación de esta versión abreviada, suprimí elementos más de una vez pero, aunque no me hayan faltado ganas, nunca modifiqué ni agregué nada.[4] Se trata, pues, de una *Invención* más breve pero que deja intacto al conjunto, o por lo menos así lo espero.

Cuando se retoma página por página un trabajo ya viejo, se tiene tiempo para medir retrospectivamente el margen que dista entre lo que uno esperaba o creía esperar –durante el largo período de redacción en que el pensamiento monologa consigo mismo– y su recepción real. La experiencia nos somete a la prueba de la realidad, a veces con melancolía, a menudo de un modo excitante pero siempre con resultados fructuosos. Mientras estamos sumergidos en la vívida familiaridad de esa experiencia prolongada, nos equivocamos, como es obvio, acerca de los posibles lectores y de lo que éstos preferirán en su lectura. Antes de su publicación, yo no había sospechado ni los puntos que iban a enganchar al lector, ni cuáles serían las polémicas reales o cuáles las eludidas, ni los encuentros que me depararía *La invención de Atenas.*

Así, elaborando paso a paso la noción de una idealidad ateniense de lo político como "imaginario sin imagen",[5] no me imaginaba que esa noción sería tan poco

4 No hice ninguna corrección a ciertas partes de la redacción que hubieran sacado no obstante mucho provecho de la lectura de obras que se publicaron después de la modificación en vistas a la publicación. Pienso sobre todo en los libros de R. Stupperich (*Staatgräbnis und Privatgrabmal im klassischen Athen*, Diss., Münster, 1977), C. W. Clairmont (*Patrios Nomos. Public burial in Athens during the fifth and fourth century*, Oxford, 1983) e I. Morris (*Death ritual and social structure in classical Antiquity*, Cambridge, 1992) tanto como en el estudio de M. Nouhaud sobre *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques* (París, 1982). Renuncio asimismo a tener en cuenta ciertos artículos como el de Simon Goldhill sobre las grandes fiestas dionisíacas ("The great Dionysia and civic ideology" en la edición de J. J. Winkler y F. I. Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos?*, Princeton, 1990, pp. 97-129), que me llevaría a completar, aunque no a modificar, el desarrollo que dedico a las honras cívicas reservadas a los huérfanos de guerra.

5 Véase el cap. VI, en el que no presento lo imaginario sin imagen como la única figura

escuchada en el ambiente intelectual en que el libro se había concebido, es decir, entre los antropólogos franceses de la Grecia antigua. Pero el hecho es que éstos, fascinados al comienzo de la década de 1980 por la pasión del trabajo sobre las representaciones figurativas (que ellos bautizaban, precisamente, con el término "imagen"), consideraron –por extraña que parezca esa formulación– que debían *elegir* la vista y no el oído. En nombre de esta conversión a la imagen, concebida implícitamente como un lenguaje más auténtico por ser menos determinado culturalmente que las producciones del *logos*,[6] esos mismos antropólogos afirmaron complacidos que era preciso ver, esencialmente, en Atenas una "ciudad de las imágenes" y en las imágenes, el lugar privilegiado de "lo imaginario social de la Atenas clásica".[7] Por consiguiente, había que encontrar otros lectores para el "imaginario sin imágenes", filósofos o teóricos de la política. Y eso fue –respecto de lo cual no me quejo– lo que hizo que la lectura francesa del libro excediera los límites de la historia y la antropología de la Grecia antigua.

En cambio, cuando a falta de todo soporte bibliográfico sugestivo, yo pensaba –ingenuamente quizá, pero la ingenuidad a veces es necesaria para la investigación– que estaba aislada en mi esfuerzo por constituir una noción operatoria del "género", no sabía que por la misma época la reflexión sobre el género tomaba forma y se fortalecía en los Estados Unidos en el ámbito de los especialistas clásicos más abiertos a la modernidad. Y ello hasta el punto de volverse un paso obligatorio en los estudios literarios, amenazando con adquirir algún día el poder propio de las ortodoxias.[8] Y cuando trataba de comprender lo que es una institución de palabra, tampoco había calculado hasta qué punto otras disciplinas, ajenas en esa época al campo de mis preocupaciones, como por ejemplo el derecho, debían enfrentarse, en virtud de su propia lógica, a la necesidad de elaborar o reelaborar sin tregua y con la mayor exigencia la noción de institución,[9]

posible de la ciudad ateniense sino sólo como una figura importante entre otras.

6 Y supuestamente autónoma, lo cual debería incitar por lo menos a la prudencia cuando se aplican a las imágenes análisis fundados en su mayoría en el examen de las producciones del *logos*. Me he explicado a este respecto en "Repolitiser la cité", *L'Homme*, 97-98, 1986, pp. 239-254 [trad. esp.: *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires/ Madrid, Katz, 2008, cap. II: "Volver a politizar la ciudad" (N. de la T.)].

7 Estoy citando a J.-P. Vernant en el prefacio a *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Lausana-París, 1984, p. 5. Véase también, en la página 4, el pasaje sobre el "enfoque excesivamente literario que presentaron los estudios clásicos del mundo antiguo y de Atenas en especial", en detrimento de la "extrema importancia" de las imágenes.

8 Es así, tal vez, como es necesario comprender la desconfianza que suscita esta noción en Gregory Nagy, quien, luego de haber contribuido ampliamente a crear las condiciones para estas investigaciones, prefiere actualmente construir, en calidad de antropólogo, la noción de "ocasionalidad" (*occasionality*).

9 Pienso en las investigaciones de Yan Thomas. Véase sobre todo "L'institution civile de la cité", *Le Débat*, 74, 1993, pp. 22-24; "L'institution de la majesté", *Revue de synthèse*, 1991

ya que el historiador de las formas discursivas griegas se ve llamado a un rigor conceptual cada vez mayor.

En suma, esta primera acogida de *La invención de Atenas* fue lo bastante rica en sorpresas y encuentros como para convencerme de que no hay libro que pertenezca sólo a su autor –y en parte por ese motivo estaba excluida toda intervención demasiado marcada en estas páginas–. Pero esa experiencia me permitió asimismo ajustar con toda claridad ciertos desarrollos que me interesan particularmente. Y en caso de que la oportunidad se presentara, plantearía ahora los mismos problemas en términos muy similares (para colmo, esos términos eran los que usaban los propios griegos, por ejemplo para pensar la "bella muerte"). Y además, cuando se me dio la ocasión de prolongar la reflexión sobre un punto sólo sugerido aquí, esto es, la autoctonía, pude precisar o desplazar tal formulación pero nunca recusándola totalmente.

Fue eso lo que ocurrió, pues, con la noción de "bella muerte". Proponer traducir con tanta fidelidad el sintagma *kalós thánatos*, que da a entender lo bello en καλός y no sólo, como era costumbre, lo "noble", equivalía a sugerir que la ciudad antigua conocía una noción de belleza ética y política tanto como estética, de tal manera que aunque sea importante no disociar *kalós* de su referencia a lo bello, se hacía indispensable concebir *un tipo* de belleza cuya dimensión estética no pueda pensarse solamente en el registro de la abstracción.

Lo dicho implicaba borrar todo ver sensible correlativo a la visibilidad de la materialidad de los cuerpos, transformados siempre, ya, en cenizas.[10] Así, para que la "bella muerte" conserve su estatuto de paradigma,[11] me parece absolutamente necesario mantener con precisión su anclaje y raíz cívicos en la Atenas de los siglos V y IV a.C.[12] Toda concepción de una muerte heroica centrada en la

(o IV. *De l'État. Fondations juridiques, outils symboliques*), pp. 331-386, e "*Imago Naturae.* Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome", en *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Roma, 1992, pp. 201-227.

10 Y la ceniza no es más que "polvo" para los padres de los muertos, como lo dice de un modo soberbio un *stásimon* del *Agamenón* de Esquilo, donde Ares [dios de la guerra] ejerce su oficio de "transformador de oro" sobre cuerpos metamorfoseados para siempre (v. 437-442).

11 Este modelo expresado en y por la oración fúnebre, supone una ideología oficial que no deja lugar para la noción de "hermosa" vida. En esta perspectiva y sólo en ésta, afirmo que la noción de *anér agathós* [el buen coraje o coraje del hoplita] o más bien, porque se lo dice sobre todo en plural, *ándres agathoí*, implica la *muerte* del ciudadano (véase Christian Meier, *Die Rolle des Krieges im klassischen Athen*, Munich, 1991, p. 47, n. 131).

12 Lo cual significa que la "hermosa muerte" ateniense es un comienzo, el inicio de una larga historia en la civilización occidental (véase J.-F. Lyotard, *Le Différend*, París, 1983, pp. 148 y ss.), y no un final.

belleza del *cuerpo* muerto debe distinguirse de la bella muerte, cualquiera sea la compleja relación de afinidad que mantiene, dentro de la diferencia, ese tipo de muerte –como es obvio– con el modelo ateniense. Esa relación debe pensarse caso por caso. Al tratar acerca de los espartanos de las Termópilas, que pintaban sus cabellos para ser hermosos en la muerte, subrayé ya la afinidad de sus conductas con los luchadores de la epopeya, y aunque la primera formulación explícita del ideal del *kalós thaneín* ("morir bellamente") pertenezca a Esparta –y a su ámbito cívico e hiperpolítico– la poesía de Tirteo nos muestra que hay que marcar, pese a todo, la diferencia entre la "bella muerte espartana"[13] y su idea ateniense, concebida de un modo que ha perdurado por toda la eternidad en tanto ligada con la elisión del ver.

Resulta de ello, obviamente, que no hay ni puede haber un *kalós thánatos* de tipo épico. Por elocuentes que sean las páginas de Jean-Pierre Vernant referidas a la belleza del muerto homérico, situada bajo la férula de la bella muerte,[14] no se trata de bella muerte cuando en la *Ilíada* caen Patroclo y Sarpedón,[15] sino de *hermosos muertos* cuyos cuerpos inmóviles, magnificados por la vibración de la última hazaña, se oponen rigurosamente al cadáver ultrajado, mutilado por los hombres y devorado por los perros.

En lo que concierne a las cuestiones abiertas por *La invención de Atenas* pero que era preciso seguir tratando tanto en su especificidad como en su inscripción en diversas instancias, puse como ejemplo hace un momento el tema de la autoctonía. Aunque no sea éste el lugar para desarrollar en detalle la historia de esta investigación, sólo diré que si en *Les enfants d'Athéna*[16] intenté diversificar y profundizar el examen de esa configuración mítico-imaginaria, sobre todo al nivel del pensamiento ateniense de la división política de los sexos, y si más tarde volví a ese capítulo del discurso ateniense sobre Atenas,[17] era en el presente libro

13 Véase "La hermosa muerte espartana", publicado primero en 1977 en *Ktèma* y retomado en *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, París, 1990, pp. 77-91.

14 Consúltese J.-P. Vernant, "La belle mort et le cadavre outragé" y "*Pantà kalá*. D'Homère à Simonide", textos retomados en su última versión en *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, París, 1989, pp. 41-79 y 91-101.

15 Tal vez porque, como lo observó atinadamente Bénédicte Gros (maestría de la Escuela de altos estudios en ciencias sociales, junio de 1993), "siempre es matando y nunca muriendo como se adquiere el *kléos* [renombre]". Para un punto de vista crítico sobre la "hermosa muerte épica", véase P. Pucci, "Banters and banquet for heroic death" (in *Post-Structuralist Classics*, Londres y Nueva York, 1988) y también N. Loraux, "Le point de vue du mort" (*Poésie*, 57 [1991], pp. 67-74).

16 *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* [1981], París, 1990.

17 Véase "Les bénéfices de l'autochtonie", *Le Genre humain*, 3-4, 1982, pp. 238-252, y "Gloire du

sobre la oración fúnebre donde se habían sentado las bases de la investigación ulterior. No se me escapa que ese abordaje no era más que una vía de entrada entre otras para acceder al mito autóctono[18] y que existen muchos otros caminos, sin lugar a dudas, empezando por el estudio de otras autoctonías en otras ciudades, especialmente en Tebas, donde la aristocracia mítica de los Semés (los "espartas") extrae su legitimidad de haber nacido de la tierra cívica. Pero es importante para mí que desde hace unos diez años se esboce dentro de la investigación una corriente de estudios en torno a las implicaciones de la ideología *ateniense* de la ciudadanía[19] en su relación con el mito de origen, corriente que parece amplificarse cada vez más, sobre todo en los Estados Unidos,[20] donde la reflexión sobre el multiculturalismo, por poco que se proyecte en el terreno de la Antigüedad, converge necesariamente, a modo de contra-modelo y fuente del "eurocentrismo",[21] con la oposición ateniense entre los *verdaderos* ciudadanos de Atenas y los otros, por definición inmigrantes, aun en su propia ciudad. Porque –¿me atreveré a confesarlo?– me parece que *La invención de Atenas* ha contribuido desde temprano y a su manera, por parcial que sea su alcance, a este uso muy moderno de la Antigüedad.

Es también en *La invención de Atenas* donde yo misma encuentro las líneas de una investigación personal sobre la *stásis* [insurrección, sedición],[22] cuyas orientaciones principales se esbozan ya en las páginas que dedico aquí a la constitución de un modelo de la ciudad una e indivisible. Me refiero en ellas a la evitación del conflicto en la representación ateniense de la democracia –de hecho,

---

Même, prestige de l'Autre. Variations grecques sur l'origine", *Le Genre humain*, 21, 1990, pp. 115-139.

18 No evoco aquí el detalle de los debates suscitados por tal o cual punto de *Les enfants d'Athéna* [Los hijos de Atenea] presentados en 1990 en un epílogo de la nueva edición de ese libro.

19 La evaluación del grado de ciudadanía que otorgar a las mujeres de Atenas, es una de las cuestiones que provocan las discusiones más ásperas. Véase por ejemplo la polémica en C. Patterson ("*Hai Attikai*: The other Athenian citizens", en M. Skinner (ed.), *Rescuing Creusa*, *Helios*, 13, 1986, pp. 49-67) referida a mi afirmación en *Les enfants d'Athéna* en el sentido de que "las mujeres atenienses no existen".

20 Véase por ejemplo B. S. Strauss, "The melting pot, the mosaic, and the Agora", de próxima publicación en P. Euben y J. Ober-Wallach, *Educating democracy: The contemporary significance of Athenian political thought*, Ithaca, 1994.

21 Es éste, por ejemplo, uno de los temas que se incluyeron en el programa del coloquio "Greeks and Barbarians" que tuvo lugar en la Universidad de Cornell entre el 23 y el 25 de abril de 1993, formulados en términos que mezclaban de un modo inextricable la buena conciencia norteamericana y la mala conciencia occidental.

22 Véanse, por ejemplo, "Thucydide et la sédition dans les mots", *Quaderni di storia*, 1986, pp. 95-134; "Le lien de la division", *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 4, 1987, pp. 101-124; "De l'amnistie et de son contraire", *Usages de l'oubli*, París, 1988, pp. 23-47, y "Reflections of the Greek city on unity and division", en A. Molho, K. Raaflaub y J. Emlen, *City-States in classical Antiquity and medieval Italy*, Stuttgart, 1991, pp. 33-51.

sería mejor decir, de un modo general en el pensamiento griego de lo político, ampliamente dominado por la referencia ateniense– y al embarazo evidente con que desde el año 403 a.C. y durante todo el siglo IV a.C. la democracia restaurada evoca el episodio oligárquico de los Treinta, intentando a toda costa disimular que en el tiempo de la ciudad esos "acontecimientos" o "desgracias", identificados con un pasado definitivamente perimido –que los ciudadanos juran no recordar–, introdujeron la más profunda de las rupturas.

Es verdad que el libro publicado en 1981 alimentó y alimenta todavía mi trabajo sobre el pensamiento ateniense de la ciudadanía, del conflicto de la memoria y de lo político. Pero hay un capítulo que era para mí mucho más importante que los otros –sin duda, la necesidad de escribir ese capítulo me hizo trabajar sobre la oración fúnebre– y sigo apegada ahora a esas páginas, donde me refiero a la representación que la democracia ateniense se dio de sí misma, más que al resto del libro. Es cierto que el desarrollo de esos análisis no provocó un consenso general. Sobre todo, para decirlo sin atajos, la tesis de que la democracia ateniense no elaboró una teoría propiamente democrática de sí misma por estar apresada en una conformidad excesiva con los valores de la *areté* [virtud, valor] suscitó muchas reacciones, desde el rechazo irrevocable y exento de justificación[23] hasta la polémica argumentada.[24] Tomé noticia del rechazo, leí y medité las discusiones, pero –¿debo confesarlo?– ni el primero y menos aun las segundas modificaron sustancialmente mi posición sobre la cuestión ateniense de la democracia. Precisando aun más lo que en el capítulo IV de *La invención* no era todavía más que una intuición entre otras comprendida bajo la rúbrica del "*agón* [lucha]* implícito",[25] agregaría hoy sin ambages que no es entre los demócratas atenienses donde tenemos que buscar la presentación más "democrática" de la democracia, sino en la formulación crítica que les contraponen sus propios adversarios cuando, para atacarlos aun mejor en sus escritos, la llevan más allá de sus límites tanto en la forma que le dan como en el proyecto con que la revisten.[26]

Esto me lleva a volver brevemente sobre la cuestión de la escritura en materia de teoría política griega, para comprobar que tampoco en este punto tengo que

23 El de M. I. Finley, por ejemplo, adepto como de costumbre a las declaraciones apresuradas y altisonantes, en una nota de *Politics in the ancient world* (Cambridge [1983], 1991, p. 125, n. 7).

24 Véase, por ejemplo, J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, Princeton, 1989, pp. 290-291.

* El término *agón*, que domina todo el libro de Loraux, debe entenderse, según los contextos, como asamblea, lucha, conflicto, combate, concurso deportivo, competencia o momento crítico. [N. de la T.]

25 IV, 3.

26 Véase "La démocratie à l'épreuve de l'étranger (Athènes, Paris)", en R.-P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, París, 1991, pp. 164-188.

modificar en gran medida el capítulo sobre la democracia. Sin duda, los problemas de la escritura en la antigua Grecia han sido objeto, desde entonces, de análisis específicos.[27] Pero cuando se trata de comprobar que los demócratas no se apropiaron de la escritura teórico-política –un modo de decir que en la vida ateniense la escritura se limitó a ser un mero *instrumento*– me atengo a las indicaciones establecidas en el libro sobre la oración fúnebre.[28]

Respecto de la democracia, diría de buena gana, pues, que el lector encontrará en los desarrollos de *La invención de Atenas* lo esencial de lo que creo comprender y pensar, por lo menos actualmente. Eso no significa que no existan otras Atenas posibles y otras democracias pensables, modelos alternativos ofrecidos en grandes cantidades, desde hace unos años, a la perspicacia del lector en busca de comparaciones.[29] Sin embargo, aunque no haya duda de que cada uno deba elegir la idea conveniente de la democracia ateniense, también es cierto que deberíamos al menos intentar entendernos en cuanto a lo que designamos con ese nombre, suponiendo que eso sea posible. En efecto, como si fuera imposible captar la democracia en un largo período y como si dos siglos excedieran ampliamente lo que en la historia de Grecia constituye una unidad, todo historiador, sea consciente o no de ello, para identificar lo que nombra "democracia ateniense", tiende a elegir entre la *politeia* [forma de gobierno, constitución] de Efialto y Pericles y el régimen que para el Aristóteles de *La Constitución de Atenas* es a la vez "la constitución de ahora" y el propio *telos* [fin, realización última] de la constitución de Atenas comprendida en su forma más general,[30] esto es, la democracia del siglo IV a.C., restaurada en el año 403 y que funcionó hasta el 322 sin sufrir nuevas vicisitudes. Esto equivale a determinar un momento de la democracia en Atenas. Se podrá dudar de lo legítimo de ese gesto, sobre todo cuando comprobamos hasta qué punto todos se ponen de acuerdo en torno a ese consenso para no hablar acerca de él. Sin embargo, los debates serían mucho más claros si se reconociera lúcidamente esta práctica de corte, que alimenta lo esencial de las discusiones. En cuanto a mí, asumo la decisión expresada en este libro,[31] que consiste en situar el punto culminante del régimen en el siglo V a.C.

27 Por ejemplo, el libro publicado bajo la dirección de M. Detienne sobre *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988. Véase igualmente, para Atenas, R. Thomas, *Oral tradition and written record in classical Athens*, Cambridge, 1989.
28 Desarrolladas y precisadas en la conclusión "Solon et la voix de l'écrit", en M. Detienne (ed.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, pp. 126-129.
29 Agregaremos P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, 1990 a algunos títulos seleccionados ya en una abundante bibliografía.
30 Véase N. y P. Loraux, "*L'Athenaion politeia* avec et sans Athéniens", Revista *Rue Descartes*, 1-2, 1991, pp. 57-79.
31 A menudo implícita, no obstante, y a propósito de la cual hubiera debido ser más clara, sobre todo porque lo más importante del corpus de la oración fúnebre data del siglo V.

Mal que les pese a aquellos para quienes el siglo IV a.C. es la auténtica época de la democracia ateniense,[32] persisto en pensar que después del año 403, aunque se celebre el nombre *demokratía*, la propia realidad esclerosada del régimen se encuentra en estado de momificación, y que es necesario ver en ello el efecto de una violenta ruptura introducida de hecho en la temporalidad, las prácticas y las mentalidades cívicas, por la experiencia –denegada pero traumática– del período de los Treinta.[33]

¿El conflicto de interpretaciones sería entonces la última palabra adecuada para calificar al análisis del hecho democrático en Atenas? Es posible que haya allí algo así como un punto irreductible, o una fatalidad de la historia política. Pero ello no debería impedirnos intentar esbozar otras preguntas y otros abordajes, menos globales, más específicos y por ende más novedosos, que permitan fecundar la historia política de la Antigüedad –replegada ahora, en virtud de posiciones parciales, en el estudio de las instituciones– mediante interrogaciones importadas de otras disciplinas, aun fuera del campo propiamente político, como por ejemplo el estudio de las formas discursivas.

Si tuviera que escribir de nuevo el análisis del *epitáphios* [elogio fúnebre] que Pericles dedica a la democracia, como palabra y como realidad –para aclarar este texto paradigmático, aunque sea hojeándolo–, propondría con vehemencia inspirarse en las investigaciones efectuadas de manera reciente sobre lo que la poética griega arcaica llama el *aínos* [relato, leyenda]. Discurso codificado cuyo mensaje sirve como cifra para otro mensaje, más secreto y a menudo destinado a otro público, el *aínos* va dirigido a un auditorio más estrecho o más avisado que el habitual, porque el poeta espera de ese auditorio de *happy few* que sea capaz de escuchar medias palabras,[34] facultad de la que carecen supuestamente y por definición la mayoría de los ciudadanos oyentes.[35] Admitamos que el *épainos*

32 Por ejemplo M. Hansen, en *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1991.

33 Pese a lo que opinen J. Ober y B. Strauss ("Drama, political rhetoric and the discourse of Athenian Democracy", en J. Winkler y F. Zeitlin, *Nothing to do with Dionysos?*, p. 241), persisto en pensar que *homonoía* [concordia, unidad] no es, en la Atenas del año 403 a.C., una "virtud democrática central" –los mismos autores (*ibid.*, p. 243), por otro lado, se refieren a la democracia del siglo IV a.C. con el término *survival*, cargado de pesadas implicaciones– sino un concepto clave del pensamiento "moderado" que triunfa en ese momento.

34 El calificativo *synetós* [inteligente, avisado] caracteriza a los oyentes dotados de esa capacidad, la cual no deja de gustar a Tucídides, cuya inclinación por la *sýnesis* [inteligencia] es muy conocida.

35 Respecto del *aínos*, véase sobre todo G. Nagy, *The best of the Achaeans*, Baltimore y Londres, 1979, pp. 238-242; *Pindar's Homer*, Baltimore y Londres, 1990, pp. 314-338, así como "Theognis and Megara: A poet's vision of his city", en T. J. Figueira y G. Nagy, *Theognis of Megara. Poetry and the* Polis, Baltimore y Londres, 1985, especialmente en p. 24:

(elogio) que Pericles hace de la democracia mantenga, en efecto, una perturbadora afinidad con *aínos*. En ese caso, podríamos corroborar y fundamentar el análisis del "*agón* implícito". De hecho, si el orador oficial ocupa la posición de heredero de esos poetas que detentaban el *aínos*, debemos suponer que es en el seno del *demos* ateniense y durante el tiempo mismo de escucharlo, que el elogio de la democracia distinguiría entre dos públicos, los que solamente oyen el elogio del término *demokratía* y quienes, más allá del elogio de la palabra, saben comprender que la realidad del régimen tiene que ver con la *areté*. Es cierto que esta interpretación no equivale a distinguir entre los demócratas y los que no lo son, sino a diferenciar dos modos de encarar la democracia, como pura práctica sin discursividad o como ideal que solamente podría pensarse adoptando las vías aristocráticas del valor. Esto no contradice en absoluto los análisis que acabamos de hacer, insertándolos en una duración más larga.

Ha llegado la hora de poner fin a este comentario. Para terminar, sólo agregaré dos observaciones referidas a orientaciones del libro, de las que no he dicho nada todavía: su dimensión "historiográfica" y el uso que hago en él del concepto de ideología.

A propósito de las numerosas ocurrencias del género de la oración fúnebre y en particular del *epitáphios* de Pericles sobre la cultura occidental (brevemente evocados en la Introducción de *La invención de Atenas*), les dedicaría hoy análisis mucho más amplios de su historia –o de sus historias nacionales– en vista a un uso moderno de la Antigüedad. Pero la ejecución de ese proyecto supondría, por su extensión y diversidad, múltiples estudios puntuales que no podrían llevarse a cabo ni por un solo investigador ni tampoco por una sola tradición nacional. No obstante, se puede ya constatar la existencia de tal o cual contribución parcial, como por ejemplo el estudio reciente dedicado a la influencia de la oración fúnebre ateniense sobre la elocuencia de un Abraham Lincoln cuando, en su célebre discurso de Gettysburg, saluda a los soldados norteamericanos de uno y otro bando muertos por la nación.[36] Y nada nos impide pensar que no se emprenderán quizás otros estudios de este tipo.

En cuanto a la noción de ideología, los lectores reaccionaron con diversas preguntas a la utilización del término en *La invención de Atenas*. Algunos prefieren

"[...] a mode of poetic discourse that is unmistakably understandable only to its intended audience [...]".

36 G. Wills, *Lincoln at Gettysburg. The words that remade America*, Nueva York, 1992, obra cuyo conocimiento le agradezco a Stephen White. Véase sobre todo el capítulo I: "Oratory of the Greek revival" y el Apéndice III, donde (p. 212) el autor evoca la influencia del género en el discurso inaugural de John Kennedy, influencia que yo había presentido pero que sólo mencioné al pasar, por falta de información (Nº 25, p. 355).

usar el vocablo en su acepción general de "sistema de representaciones" (a mi parecer –¿debo decirlo?– demasiado vaga); otros se inclinarían por el término "imaginario" y otros me preguntan por qué seguir empleando un vocablo tan molesto, ahora que el marxismo tanto teórico como práctico parece haber perdido vigencia. La respuesta a la última objeción no es difícil, en el fondo, ya que tiene que ver con una elemental fidelidad a sí mismo. Los rumores que corren de un lado y otro no tornan caduca una idea ni obligan a rápidos repudios. Pero es obvio que se agregan a la fidelidad otras razones de índole teórica. Responderé, pues, a todos mis interlocutores, que todavía hoy no veo que exista un término más pertinente para designar la configuración político-intelectual que propone la "ciudad", es decir, la idea de una ciudad una, indivisible y en paz consigo misma[37] como modelo históricamente encarnado de la Atenas democrática, para uso de los atenienses y de los modernos. Podríamos limitarnos, sin duda, a la noción de imaginario, infinitamente menos comprometedora, y debo decir que antes de llevarlo a un editor, este libro llevaba por título *Atenas imaginaria*. No obstante, aunque durante un tiempo recurrí de buena gana a la noción de imaginario, su vaguedad terminó por convencerme de renunciar a usarla, al precio de buscar otro término que habría que inventar. ¿Quiere decir esto que con el término "ideología" designaríamos solamente aquí un fenómeno de "falsa conciencia"?[38] Quizá con atrevimiento conservo la esperanza de que los lectores que (re)lean este libro reconozcan en esa palabra una acepción un poco más elaborada que ésa, tal como es el caso, a no dudarlo, de los textos de Marx a los que me he referido de un modo –en mi opinión– considerablemente distante.

¿Es eso todo? No, por cierto. Pero creo haber explicado, por lo menos, por qué me importa siempre este libro. En otras palabras, el porqué de reeditar un libro que tiene ya doce años de vida.

Mayo-junio de 1993

37 Otras veces he designado también esa configuración como "idealidad de la ciudad".
38 J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens*, p. 291, n. 75.

Una invención muy ateniense

La oración fúnebre ocupa su lugar propio dentro del catálogo de las invenciones atenienses. Un lugar relegado pero no carente de prestigio, en segunda posición respecto de la enumeración de los bienes canónicos de la ciudad democrática pero en primera fila dentro de las locuciones dialectales atenienses. En cambio, en la carrera por obtener el primer premio de la *philantropía*, prueba del carácter pionero de los atenienses, el *logos epitáphios* [elogio fúnebre] se queda muy atrás respecto de las grandes invenciones civilizadoras de origen mítico y alcance universal. Pero no encuentra rival en el terreno glorioso de la *areté* [virtud, coraje]. Es así que para probar que "únicos entre los griegos, los atenienses saben honrar el coraje",[1] se afirma perentoriamente, desde Demóstenes, que "son los únicos en el mundo que pronuncian el elogio fúnebre de los ciudadanos muertos por la patria".[2]

Ateniense y únicamente ateniense es, pues, la oración fúnebre.

Nada impide tomar esta declaración como un auténtico testimonio de la especificidad ateniense del discurso, a condición, no obstante, de reducir "el mundo" a Grecia. Pero Demóstenes no tenía ninguna razón por interesarse en la *laudatio funebris* romana, cuyo examen sólo habría contribuido a reforzarlo en sus convicciones (1). La existencia de un *epitáphios logos* en Atenas constituye, por consiguiente, un hecho que justificaría por sí solo el estudio del discurso.

Sin embargo, limitarse a esta lectura realista sería pasar por alto el extraño juego de espejos en virtud del cual se elogia a los atenienses por haber inventado un discurso que, en Atenas, elogia a atenienses. Al decretar que los atenienses son los únicos en el mundo que practicaron el elogio fúnebre, Demóstenes utiliza precisamente la fórmula con la cual los autores de *epitáphioi* proclaman el carác-

1 Licurgo, *Contra Leócrates*, 51.
2 Demóstenes, *Contra Léptines*, 141. Véase Elio Aristides, *Panatenaico*, § 253 de la edición fr. Oliver.

ter único de la ciudad: *mónoi tón ánthropon,*[3] los atenienses lo son en todas sus hazañas y sobre todo en sus orígenes, ya que su nacimiento autóctono los aísla de la multitud abigarrada de Pelops, Cadmos, Egipcios o Dánaos.[4] Así, como institución específica de Atenas, la oración fúnebre remite a la oración fúnebre y resulta muy difícil para un ateniense evocar el *epitáphios logos,* aun en medio de un alegato político, sin adoptar el estilo de aquél. A la inversa, la ciudad que rinde honor a sus muertos con un discurso se refleja a sí misma en el discurso, como origen del *nomos*[5] [norma, institución] y causa final de la muerte de los ciudadanos.[6] Por consiguiente, no es casual que para despertar el sentimiento del honor en su público ateniense, Demóstenes alabe a Atenas por haber inventado el elogio fúnebre: ese lector de Tucídides y admirador de Pericles sabía perfectamente que es "entre quienes disponen de premios mayores a la virtud donde se dan ciudadanos más nobles".[7] Si toda celebración no es sino una forma discreta de autocelebración y si, rindiendo honores a la grandeza, uno se engrandece a sí mismo (2), es más que probable que Atenas haya recogido en beneficio propio una parte de la alabanza otorgada a sus muertos y al elogio fúnebre.

Elogiar a *algunos* atenienses en Atenas equivale, entonces, a elogiar a *los* atenienses,[8] a todos los atenienses, muertos y vivos, y sobre todo a "nosotros mismos que aún vivimos",[9] a aquellos cuyo "nosotros" coincide con el presente de la ciudad. Ésa es la finalidad apenas disimulada de la oración fúnebre tal como la explica Platón en el *Menéxeno.* Es cierto que el *demos* ateniense, como es notorio, no mostraba reticencias en recibir loas y se sabe que tal fue el caso de Píndaro, por haber coronado la ciudad con violetas.[10] Pero no se trata aquí de redundar y de recordar, con Aristófanes, que Atenas es la ciudad de los *Kekhenaíoi,*[11] o sea, de los "ciudadanos bobalicones"[12] (3). Algo diferente resulta, sin embargo, del estudio del *epitáphios logos,* discurso oficial sometido a las prescripciones de un *nomos*[13] (4) y pronunciado por un hombre político elegido en estrictas

3 Tucídides, II, 40, 2 y 5; 41, 3; Lisias, 18, 20, 24; Platón, *Menéxeno,* 245 c 5. Demóstenes, 4, 10.
4 *Menéxeno,* 245 d 2-4.
5 Por ejemplo, Demóstenes, 2.
6 Por ejemplo, Tucídides, II, 41, 5; 43, 2.
7 *Ibid.,* II, 46, 1.
8 *Menéxeno,* 235 d 3-7.
9 *Ibid.,* 235 a 5-6.
10 Píndaro, *Ditirambos,* 5 (ed. fr. Puech), parodiado por Aristófanes en *Acarnienses,* 636-640, y *Caballeros,* 1329. Véase Isócrates, *Sobre la antídosis,* 166, y Pausanias, *Descripción de Grecia,* I, 8, 4.
11 *Caballeros,* 1263.
12 *Khaunopolítai,* en *Arcanienses,* 635.
13 Tucídides, II, 35, 3; *Menéxeno,* 236 d 7-e 1.

condiciones y para ese fin por sus conciudadanos.[14] En la ciudad democrática, la oración fúnebre es una *institución* –institución de palabra donde lo simbólico se yuxtapone constantemente con lo funcional–, ya que en cada discurso un elogio generalizado de Atenas desborda el elogio convenido y codificado de los desaparecidos (5).

Una tradición muy antigua de elogio intenta exorcizar la muerte por medio del lenguaje glorioso (6) y no es anodino que la colectividad ateniense se reuniera en el cementerio del Cerámico para conjurar la muerte mediante un discurso. ¿Pero de qué muerte se trata exactamente? No es cuestión aquí de la muerte como *telos* [finalidad] universal de la condición humana. Los oradores se aplican, como mínimo, a proclamar que la gloria venció a la muerte en todos los campos de batalla y en cada uno de los soldados-ciudadanos caídos en la lucha. Es así que el relato de las hazañas atenienses prescinde del verbo *apothaneín* (morir), enmascarado por la fórmula consagrada *ándres agathoí genómenoi* (7) [los que se han vuelto hombres valientes], y la muerte se diluye ya en el pasado. Y al mismo tiempo los muertos, precipitados por los oradores en la eternidad del recuerdo, se borran ante la ciudad siempre viva, instancia última de toda Memoria. El discurso no alude, por cierto, al futuro, pero cada elogio fúnebre se encarga de conjurar la ley inexorable según la cual "todo lo que crece conoce también su declive"[15] y esta fórmula, que Tucídides extrae en última instancia de Pericles, esclarece retrospectivamente el *epitáphios* del mismo orador –y sin duda, de manera general, la oración fúnebre– a la luz de lo que no se podía decir en ella y que había que saber oír. De hecho, afirmando que "en Atenas todo no es más que nobleza" (8), los discursos apuntan, tal vez todos, a poner a Atenas "en representación", al abrigo de las injurias del tiempo, instalándola en una hermosa victoria de la cual los atenienses actuales gozan por anticipado (9).

Por supuesto, la victoria es imaginaria. ¿Pero quién osaría denegar una realidad a lo imaginario no sólo en la sociedad ateniense de los siglos V y IV a.C., sino además en nuestra relación con esa Atenas? El problema se anuda alrededor de esta cuestión.

¿Control ilusorio del tiempo? Más aun. Es muy posible que al celebrar una ciudad obedeciendo a su propio deseo, los atenienses hayan elaborado sistemáticamente para su propio uso y en vistas a la posteridad[16] esa figura de sí mismos que ha informado e informa todavía, de manera más o menos solapada, toda historia de Atenas.

14 Tucídides II, 34, 6; *Menéxeno*, 234 b 4-10.
15 Tucídides II, 64, 3.
16 *Ibid.*, 41, 4; Hipérides, 18.

En primer lugar, el prestigio de la oración fúnebre no es quizás ajeno al hecho de que haya que esperar forzosamente la segunda mitad del siglo IV a.C. para que un ateniense, Clidemo, autor de una *Átida*,* se aboque a una investigación minuciosa de los progresos de la ciudad, fechados e insertados cuidadosamente en una línea cronológica, desde los orígenes más remotos hasta el período de la historia vivida. Hellánikos de Mitilene, el primero de los atidógrafos, no era ciudadano de Atenas y no hay motivos para asombrarse. No es imposible, en efecto, que, a fines del siglo V a.C. y hasta Clidemo, los atenienses se hayan conformado con la "historia ateniense de Atenas" que la oración fúnebre repite en cada celebración, desarrollando la lista de las intervenciones guerreras de la *polis*, intercambiables y simbólicas de la perennidad de la *areté* cívica. En esa gesta repetitiva, no había lugar para ningún pensamiento de la evolución y esa historia oral prescindía con indiferencia de archivos y documentos. Además, como los oradores inscribían con entusiasmo la democracia en los orígenes autóctonos, no se tomaban el trabajo de enumerar los regímenes que la habían precedido, ya fuera en la tradición mítica o en un período más cercano. F. Jacoby tiene razón en estimar que el resurgimiento de las luchas políticas en la Atenas del año 350 a.C. favoreció la eclosión de una nueva historia nacional (10). Asimismo, dado que el prestigio del escrito ya estaba asentado desde hacía medio siglo, los escritores podían rivalizar ahora e incluso ignorar a los oradores oficiales (11). Por último, es preciso tomar en consideración el desgaste de los modelos, como lo, era por ejemplo, de un modo predominante, el catálogo de las hazañas. Es cierto que todas estas hipótesis no son verificables de manera absoluta. Pero, si bien la historiografía nacional de Atenas es una invención del siglo IV a.C., es indudable que durante los funerales públicos los atenienses relataban desde hacía ya más de cien años una historia en la que su ciudad ocupaba el primer plano.

Muchos piensan que al final del siglo IV a.C. la oración fúnebre está finiquitada, porque sus huellas se pierden después del año 322, ya sea que el género se haya extinguido para siempre o bien que haya sobrevivido a la época helenística. Entre los mismos atenienses, y luego entre los modernos y Atenas, se interpusieron otros modelos y los "hombres ilustres" de Plutarco vencieron durante largo tiempo a los Atenienses gloriosos y anónimos de los *epitáphioi*, antes de que se los guardara, a su vez, en los placares envejecidos de las decoraciones históricas. Admitamos que eso sea cierto. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Es verdad que no se aprende ya la historia de Atenas a través de las oraciones fúnebres y se ha perdido todo interés por la "bella muerte" para estudiar la política militar de la ciudad democrática. Sería ingenuo, no obstante, afirmar que la oración fúnebre no proporciona ninguna vía de acceso a Atenas. Sería lo mismo que

* *Átida* o *Athís*: narración de la historia del Ática desde sus orígenes. [N. de la T.]

desconocer que el *epitáphios logos* tiene vínculos estrechos con la "ciudad griega clásica", ese modelo forjado a la imagen de Atenas en la Alemania de Boeckh y de Hegel, modelo que la investigación histórica contemporánea nunca logró borrar del todo. Según ese esquema, la "época clásica", como el corpus de los *epitáphioi*, se abre con Pericles y se cierra con Hipérides, y la oración fúnebre ofrece un soporte ya constituido a la "polarización paradigmática" de los estudios griegos entre Esparta y Atenas (12). Diremos también –lo cual complica más las cosas– que sin escapar a las sugestiones de su propio campo cultural, el historiador de la Antigüedad aborda el estudio de la "ciudad griega clásica" a la luz de los intereses intelectuales, políticos y nacionales que constituyen su presente. Así, por ejemplo, Hegel exaltaba el reino democrático del *logos* para corroborar más eficazmente su crítica del "mundo deshecho y sumergido en montones de papel" de la Convención (13). Pero a la inversa, para un autor como E. A. Havelock, el *logos* democrático se convierte en un arma de combate contra toda concepción hegeliana del Estado. Preocupado por reconstruir un pensamiento liberal griego –el de Demóstenes o el de Protágoras– que la filosofía platónica habría reprimido de un modo implacable, Havelock empieza por denunciar la influencia perniciosa del "idealismo alemán" sobre la historia moderna del pensamiento político griego (14).

Considerado como uno de los portavoces autorizados de la Atenas clásica, el elogio fúnebre no escapa al juego de esas lecturas parciales y sectarias donde dos ciudades imaginarias –la antigua y la moderna– se refuerzan una a otra.

La historia actual de Grecia marcó en varias oportunidades la interpretación de los *epitáphioi logoi*. Así, al publicar en 1825 los *Éloges funèbres des Athéniens morts pour la patrie* en un opúsculo "vendido a favor de los griegos", F. Roget oponía las dos formas antiguas –"servil" y "nacional"– de la oración fúnebre y declamaba su fe en la viva continuidad de la civilización y la libertad griegas, desde la batalla de Salamina hasta la guerra de independencia (15). Más de un siglo después, el dictador Metaxas confirmaba implícitamente esa lectura prohibiendo el estudio del *epitáphios* de Pericles en los establecimientos escolares (16).

Pero incumbió sobre todo a la ciencia alemana leer en la oración fúnebre ese "patriotismo griego" con el cual creyó identificarse el patriotismo alemán (17). Da prueba de ello el interés de Wilamowitz por el género del *epitáphios logos*, considerado como el origen de toda la elocuencia ateniense (18). Lo prueba asimismo la guerra entre las editoriales escolares del *Menéxeno* después de 1870, entre Francia y Alemania (19), sin considerar las innumerables interpretaciones antagónicas pasadas y presentes del *epitáphios* de Pericles a la luz deformante de las dos guerras mundiales de este siglo (20).

Nos encontramos, pues, en medio de un terreno minado. Reflexionando en este asombroso fenómeno de sobredeterminación en que se entreveran falsas

semejanzas y proyecciones auténticas –en que la oración fúnebre pasa por ser la voz autorizada de la Atenas clásica, presentada a su vez como figura arquetípica para los estados modernos– no nos sorprenderemos demasiado de que, en virtud de una nueva equivalencia reductora, los historiadores hayan sustituido en general el estudio del género por el examen de algunos de sus ejemplares, por ejemplo el *epitáphios* del *Menéxeno* –¡nobleza platónica obliga!– sobre todo el de Pericles –o el de Tucídides– que asocian el prestigio del historiador con el del hombre de Estado. Por eso, merece la pena detenerse por un momento en este caso particular que se ha vuelto ejemplar.

Sería muy extenso desplegar la lista de las publicaciones, traducciones o comentarios dedicados a ese texto demasiado célebre por diversas razones, entre las cuales se alega en ocasiones, simplemente, que "nos reconforta el alma" (21), otras veces que encontramos en él la definición más bella del "ideal clásico" (22), o que leemos en él, por lo menos a partir de Hegel, "la más profunda descripción de Atenas" (23) (cuando no de *la* democracia griega, aun más, de "la ciudad") (24); o porque ese juego de equivalencias y generalizaciones pone en escena paradigmas cada vez más abstractos. Y sin embargo, concretamente, los historiadores y a veces también los hombres políticos (25) leen los elogios fúnebres de Pericles a través de fieles proyecciones de su presente nacional. Los hombres políticos imitan el discurso ateniense adaptándolo a las exigencias de una situación histórica dada; la oración fúnebre a la gloria del general Nanni degli Strozzi, por ejemplo, compuesta en 1428 por Leonardo Bruni, canciller de la República de Florencia y gran representante del humanismo cívico del Quattrocento, está íntegramente dedicada a la exaltación de Florencia, la nueva Atenas. Texto comprometido, por cierto, nos enseña, no obstante, muchas cosas respecto del *epitáphios.* Porque si no hubiera sido sensible a la contradicción que implica para una ciudad independiente como Florencia el hecho de apoyarse en un ejército de mercenarios, ¿acaso habría percibido Bruni todo lo que hace del *epitáphios* un discurso de guerra (26)? A la inversa, para situar mejor en su época el discurso de Pericles, los historiadores renuncian complacidos al ideal de un saber desinteresado, y más o menos conscientemente encuentran en el texto el eco de sus propias preguntas. Nos cercioraremos de ello estudiando brevemente tres lecturas en que se dibujan tres Atenas: la francesa, la alemana y la inglesa.

Una Atenas a la francesa es la lectura que nos propone G. Glotz quien, en *La cité grecque*, no vacila, para dar una buena imagen, en agregar la fraternidad a la libertad y la igualdad democráticas. De ahí a ver en el *epitáphios* un signo antecesor de la Declaración de los derechos del hombre no hay más que un paso, que nuestro autor da sin titubeos. Y contra "el prejuicio tan extendido de la omnipotencia de la ciudad", Glotz afirma que tanto en la realidad como en el discurso los

atenienses sabían mantener el "justo equilibrio entre el poder legal del Estado y el derecho natural del individuo" (27).

Si retrocedemos ahora desde la Tercera República francesa hasta la Alemania posterior a Napoleón, leeremos, con Hegel, en el *epitáphios* de Pericles el motivo de la "bella democracia", una democracia reducida en su espíritu y enteramente volcada al amor por la belleza. Extraño ejemplo de vida política donde la vida política está ausente, el resumen hegeliano del discurso "olvida" todo lo que Pericles decía de la constitución para retener solamente "el modo de ser" de Atenas[17] (28). Sin quedar tampoco completamente ocultada, la significación militar de la oración fúnebre no deja de sufrir una profunda distorsión. Rompiendo con el orden del discurso de Pericles, el *epitáphios* hegeliano subordina el ardor guerrero al deseo de belleza,[18] y la valentía ateniense, evocada en un tono concesivo, se reduce a un mero accesorio (29). Esa supresión forzada es el precio a pagar para erigir la "obra de arte política", símbolo de esa Grecia a través de la cual el pensamiento alemán del siglo XIX va en busca de una nueva juventud (30) y donde generaciones de helenistas creyeron encontrar una edad de oro hecha de armonía, milagrosamente preservada de las contradicciones de la historia.

Después de las universidades alemanas, veamos ahora la Ciudad construida por Londres. A los amigos de las formas sucede el empirismo de Grote (31). A la luz del liberalismo inglés, el *epitáphios* de Pericles, inscrito en una cronología en la que se lo hace figurar como un episodio entre otros, recupera una sólida densidad histórica. Para interpretarlo, Grote no descuida ni el ordenamiento del *nomos* de los funerales ni el acto eminentemente político que preside a la designación del orador por el *demos*, ni las exigencias perentorias de la guerra (32). Sin embargo, Grote introduce a su vez su propia posición dentro del *epitáphios.* Sin otorgar importancia al elogio de la *politeia* ni al párrafo sobre la *physis* [naturaleza] guerrera de Atenas,[19] al que califica de "aserción insostenible" (33), concentra toda su atención en el pasaje de Pericles sobre la libertad ateniense[20] (34): libertad individual, positiva, volcada a la acción. Tal es, según el historiador Grote, el mensaje último del *epitáphios* y de la Atenas clásica, una Atenas imperialista en plena expansión, tan ocupada por sus negocios como el Commonwealth británico (5) y tan confortable como las sociedades liberales (36). No hay duda de que la "sociedad civil" es para Grote una invención ateniense, y no escatima protestas contra los que oponen la subordinación total del individuo a la ciudad antigua y la libertad individual de las sociedades modernas (37). También se comprende que esa lectura no ignora ni

17 Véase Tucídides, II, 36, 4: *epitédeusis, politeia, tropoi.*
18 Véase *ibid.*, 39 (*tá polemiká*) - 40 (*philokaloúmen*).
19 *Ibid.*, 39, 2-3.
20 *Ibid.*, 37, 2.

las deformaciones, ni los deslices, ni los olvidos, ni la sobrestimación de la ciudad griega, paraíso perdido de la "generosa tolerancia" (38).

Puede pensarse, al fin y al cabo, que estas lecturas parciales se completan y que, si se las suma, se las podría neutralizar. Así, por ejemplo, la "virtud" democrática cara a Hegel y a Glotz (39) conjugada con la *eleuthería* [libertad] de los liberales (40), permitiría reconstruir el *epitáphios*, fragmentado así por interpretaciones divergentes. Pero la reconciliación de la filosofía alemana con el empirismo inglés no es fácil. Todo los opone, aun cuando se concentren en los mismos párrafos (41). A lo sumo, tienen en común la reticencia por descifrar en el discurso cierta ética de la guerra, la de la Atenas combatiente del año 430 a.C., aunque también la ética de la oración fúnebre como género.

Si aislamos un *epitáphios*, por lo tanto, corremos el riesgo de desviarlo de su finalidad propia, alejándolo de esa democracia supuestamente descrita en él y más aun del género que el *epitáphios* ilustra a su modo. Concentrada en un solo discurso, la oración fúnebre se disuelve y se convierte en una vía de acceso transparente a un modelo transparente de ciudad. Por eso, para devolver al género su especificidad es necesario ante todo exorcizar el dominio despótico del discurso de Pericles y el no menos despótico comentario de sus exégesis autorizadas. Quizás es posible hacerlo y en ello consiste, al menos, nuestro desafío.

Eso no significa que pretendamos detentar una comprensión absolutamente "mejor", sino que nos hemos desplazado frente a la democracia –tanto respecto de la palabra como de la cosa– y también respecto de la Antigüedad. Esto nos autoriza a intentar una nueva lectura (42). La noción de modelo político no deja de ser difícil en la actualidad, y mientras la inflación del término "democracia" contribuye en buena medida a oscurecer el asunto, vacilamos en admitir sin discusión alguna que Atenas haya sido el lugar donde la democracia se realizó un buen día en estado puro y en perfecta coincidencia entre el régimen y su discurso. Todo el esfuerzo del pensamiento histórico contemporáneo apunta a devolver a cada civilización su propia extrañeza. Por eso, podemos esperar –aunque sin demasiadas ilusiones– ahondar la distancia entre Atenas y nosotros. Además, la atención que para los historiadores merecieron en las últimas décadas los problemas de la guerra en la Grecia antigua nos ayudará a restituir los *epitáphioi* al entre-dos de lo militar y lo político donde se inscriben en el espacio y el tiempo cívicos atenienses, es decir, en las fronteras del *ástu* [ciudad alta], entre la estación de los combates y la "estación reservada" donde, en la vida de la *polis*, el adentro predomina sobre el afuera. En la oración fúnebre, el elogio de las hazañas guerreras y la exaltación del régimen van de la mano y esa doble finalidad del discurso, por poco que la tomemos en serio, nos prohíbe adoptar en un *epitáphios* una sola de esas dos dimensiones, aun cuando sea dominante, como ocurre en el discurso de Pericles.

De este modo, se dibuja ya una estrategia; mejor dicho, para acceder al género es necesario ir por fuera del ejemplo singular al que se complació en reducir una tradición prestigiosa (43); pero, a la inversa, para leer con nuevas miras lo que se juega en un *epitáphios* demasiado comentado, se torna necesario enraizarlo de entrada sólidamente en el estudio de conjunto del género.

¿Quiere decir esto que procediendo de ese modo despejaríamos el camino para acceder a la oración fúnebre? Creerlo sería olvidar que el vaivén entre lo singular y lo general se efectúa raras veces con total limpidez. Equivaldría, además, a ignorar que la reconstitución del género debe compaginar dos obstáculos temibles: el silencio en que se han perdido la gran mayoría de los *epitáphioi* y la molesta celebridad de los oradores cuyos discursos se han conservado en la tradición. En un corpus tan fragmentario, muchos grandes nombres –por no decir demasiados– están reunidos, ya que a los *epitáphioi* de Tucídides (o de Pericles) y de Platón (¡o de Sócrates o Aspasia!) ya citados hay que agregar los de Gorgias e Hipérides, tanto como los elogios –apócrifos o auténticos– de Lisias o Demóstenes.[21] Por si fuera poco, algunos creen poder añadir a esta lista un discurso de Arquino que habría sobrevivido sólo en el recuerdo, pero se trata sin duda de una mala lectura del preámbulo del *Menéxeno* (44).[22]

Pericles, Tucídides, Gorgias, Lisias, Platón, Demóstenes, Hipérides: la enumeración nos reconforta pero no logra disimular serias anomalías. En esa lista, en efecto, sólo Pericles, Demóstenes e Hipérides responden al retrato que traza Tucídides del orador oficial: "un hombre elegido por la ciudad" (es obvio que se trata de un ciudadano, ¿quién que no lo fuera podría recibir la misión de pronunciar el elogio en circunstancias tan solemnes?), "que por su inteligencia no parezca ser un necio y se destaque en la estimación pública",[23] (entendamos por ello que su prestigio lo ha colocado en el primer plano de la escena política).[24] De entrada, el sofista Gorgias y el meteco Lisias están excluidos de la tribuna del cementerio del Cerámico. Y esta simple consideración ha contribuido ampliamente a proyectar algunas sombras de sospecha sobre el *epitáphios* de Lisias. Bastaba con desplazar al discurso la irregularidad del estatuto del orador y con una sola palabra –la palabra mágica inautenticidad– se daba por resuelto el problema. El *epitáphios* del *Menéxeno* es aun más desconcertante: en su malignidad, Platón le atribuye un autor y un orador insólitos –Aspasia, una mujer, para colmo extranjera, y Sócrates que,

21 Tucídides, II, 35-46; Platón, *Menéxeno*, 236 d 4-249 c 8; Gorgias, DK [versión Diels-Kranz] 82 B 5 a, 5 b, 6; Hipérides, VI; Lisias, II; Demóstenes, LX.

22 *Menéxeno*, 234 b 9-10 ("Creo, sin embargo, que serán elegidos Arquino o Dión").

23 Tucídides, II, 34, 6.

24 Compárese II, 34, 6 con II, 65, 8 (elogio de Pericles).

como todos saben, no es un hombre político–. Se habrá logrado así barrer con la irritante cuestión del sentido del diálogo y los que no quisieron leer allí un pastiche muy semejante al modelo sacaron la conclusión de que el texto es inauténtico.

Pero la cuestión no termina allí. A los oradores más canónicos están lejos de corresponderles discursos sin problemas. Entre los dos *epitáphioi* de Pericles, el de Sámos se perdió enteramente salvo algunos fragmentos y el otro, el más famoso, reconstituido por no decir reelaborado por Tucídides, figura como parte integrante en un lugar egregio en una obra histórica muy construida. Demóstenes pronunció realmente el *epitáphios* de los muertos de Quersoneso.[25] Pero el discurso al que se asocia su nombre no satisface a todos. Como el orador comete una serie de errores mitológicos[26] y algunos párrafos evocan el *epitáphios* de Pericles o se asemejan mucho a ciertos pasajes del *Menéxeno*, se lo marcó con un sello infamante y fue decretado apócrifo. Por último, en cuanto al discurso de Hipérides –¡oh satisfacción!– nadie pone en duda que haya sido el hombre político quien lo pronunció ni que el autor haya querido publicarlo tal cual (45); pero el azar vino a complicar las cosas, ya que hasta 1858, año en que se descubrió un papiro que contenía lo esencial del *epitáphios* –mutilado pero casi completo–, los comentadores enfrentados a ese muy auténtico ejemplar de oración fúnebre debieron conformarse con una cita de Estobeo.[27]

En resumen, si se persiste en esta actitud, la oración fúnebre se nos aparecerá como un modelo siempre ausente, como un discurso fantasmático que sólo conoceríamos –salvo algunas excepciones– por copias más o menos fieles. Como si se dijera que se les ocurrió a un historiador y a un filósofo componer un *epitáphios* ejemplar donde se enunciaba una teoría de la oración fúnebre; un sofista y un retórico se apoderaron del discurso oficial para hacer ejercicios sobre un *logos* ficticio; en el seno del corpus, lo "falso" le pisa los talones a lo "verdadero" y es de lamentar que *epitáphioi* auténticos hayan permanecido desconocidos a causa de las resistencias que opone la elocuencia nacional a las seducciones del escrito. Ante un primer balance tan desalentador, no es de sorprenderse que los eruditos hayan puesto mala cara a los estudios de género, prefiriendo aislar cada obra en la relación singular con su autor, ya sea real o supuesto.

Una vez más, el *epitáphios* de Pericles campea en el centro de esta tendencia de la investigación y la domina. Ya sea que se lo considere como un fragmento excepcional extrapolable del contexto, ya sea que se evoque al respecto la cuestión, siempre debatida, del estatuto de los discursos en la obra de Tucídides, se

25 Véase Demóstenes, *Sobre la Corona*, 285-288.
26 Demóstenes, 29; Afamas es hijo y no nieto de Aetra.
27 Estobeo, *Florilegio*, 124, 36.

olvida en general de cotejarlo con los otros *epitáphioi*, salvo que se los cite a guisa de mero contrapunto. El postulado de la originalidad del texto enmascara así la influencia de la oración fúnebre como género en la escritura histórica de Tucídides, aunque sea cierto que los partidarios incondicionales del historiador no se atreven a pensar que una forma tradicional, asimilada precipitadamente a una forma hueca, haya podido interesar a un escritor de incuestionable reputación científica (46). De ese modo, la autoridad bloquea la investigación no sólo sobre Tucídides sino también sobre Platón, ya que a este respecto el *Menéxeno* corre el mismo riesgo que el *epitáphios* de Pericles. Con el pretexto de que el filósofo quiso desmontar los espejismos de la oración fúnebre volviendo la oración fúnebre en contra de sí mismo, no se vacila ni un instante en declarar que el diálogo no es auténtico. Y ahora que su autenticidad es un hecho probado, la tentación inversa –o sea, tomar la obra demasiado en serio– amenaza la lectura del *epitáphios* platónico y la comprensión global del género. Se salvaguarda, como de costumbre, el prestigio de los grandes nombres proclamando el carácter apócrifo de los discursos de Lisias y Demóstenes. Al olvidar que se requiere cierto estilo del orador oficial y desdeñando las coerciones de un género solemne (47), los que así proceden se sorprenden de no reconocer la elegancia de Lisias o la mordacidad de Demóstenes y evitan, a la vez, toda interrogación acerca de la oración fúnebre.

Recusamos todas estas lecturas porque coinciden en desatender el estatuto peculiar de una elocuencia nacional. Apuntamos, por el contrario, a abordar la oración fúnebre como un modelo de palabra. Se nos objetará que el modelo se ha perdido en gran parte. Pero esa objeción soslaya el hecho de que las leyes presiden a toda tradición oral y, en este caso, a toda *paideia* [educación] cívica. En virtud de esas leyes, cada orador, real o ficticio, compone su discurso imitando todos los anteriores, perdidos para nosotros pero grabados en la memoria colectiva de los atenienses y en el recuerdo individual de cada oyente. El modelo es lo bastante potente como para que el plagio o el remedo de *epitáphios* sea difícil de distinguir de toda arenga pronunciada por cualquiera e indistintamente en el Cerámico. Y habría que preguntarse, además, si la cuestión de la autenticidad tiene tanto sentido, tratándose de un género institucional y codificado (48). Asimilar por anticipado toda desviación es lo propio de toda institución, y por más que uno aporte las restricciones más diversas de pensamiento, no por ello se está menos implicado en el asunto. Así, sean cuales fueren las razones que llevaron a Tucídides, Platón o Gorgias a escribir un *epitáphios*, lo cierto es que escribieron un *epitáphios* y no otra cosa; por todos lados, el modelo desborda el rigor abrupto del historiador, la intención paródica del filósofo o la exhibición de virtuosismo del sofista. Es así que para estudiar un género, es necesario aceptar de entrada jugar provisoriamente el juego. O sea, por poco que se suspenda por un mínimo instante todo juicio sobre la singularidad de cada discurso, por

poco que se acepte que en un *epitáphios* la personalidad del orador se acomoda a la impersonalidad del género, aparece entonces la unidad de la oración fúnebre, aun dentro de lo fragmentario del corpus de que disponemos.

Ésa fue nuestra hipótesis y ése será nuestro procedimiento de investigación, el único que nos preservará, a nuestro parecer, de las innumerables tentaciones de fragmentar el corpus en una polvareda de ejercicios de estilo. No hay nada arbitrario en este modo de proceder, ya que la lectura del corpus se duplica a cada momento con la consideración de las huellas dejadas por la oración fúnebre en el conjunto de la literatura ateniense de la época clásica. Las reiteraciones del discurso, ya sean explícitas o probables –ecos del catálogo de las grandes hazañas en oradores e historiadores (49), versión del elogio de los muertos y de la ciudad en Eurípides, bromas de los cómicos sobre la autoctonía, heroísmo grandilocuente o maratomanía–, nos confirman por su propia repetición en el predominio y la unidad del *epitáphios logos*; más aun, el cotejo del discurso oficial con las formas literarias estrictamente contemporáneas permite delinear mejor la especificidad del género. No es indiferente, en efecto, que para tratar un mismo tema mítico –por ejemplo, la ayuda otorgada a Adrasto por los atenienses– los *epitáphioi* adopten siempre la versión belicosa del episodio, mientras que la tragedia oscila libremente entre la expedición militar y la solución pacífica. Tampoco es un azar que los autores de *epitáphioi* prefieran una democracia aristocrática y no los reyes democráticos de Esquilo y Eurípides. Confirmamos así el carácter político-militar de la oración fúnebre.

Estudiar este género implica, pues, reconocer su dimensión a la vez doble e indisolublemente una, de institución y de forma literaria: institución de discurso pero, a la inversa, forma cívica. Se evitará entonces, quizá, la trampa de la tentación formalista que acecha a los que no prestan atención al contexto en que se inscribe el *logos* y fundan la oración fúnebre en el género epidíctico del panegírico o lo consideran como una mera producción de aparato (50). Si se tratan los *epitáphioi* como simples discursos epidícticos, se olvida que el orador político debe dominar al logógrafo. La tarea se limita entonces a catalogar los *topoi* o establecer la disposición del discurso sin interrogarse nunca acerca de la significación de esos *topoi* y de su disposición. Para los aficionados a figuras y períodos, el fragmento del *epitáphios* de Gorgias desempeña la función de un arquetipo y algunos se complacen incluso en avanzar la fecha de nacimiento de la oración fúnebre hasta una época suficientemente tardía como para que la retórica esté ya desarrollada en Atenas, como si toda elocuencia se redujera a juegos formales y toda institución de palabra a una *epideíxis* [lectura pública, demostración de elocuencia]. Como si no existiera nunca ninguna interacción entre las leyes del discurso y las exigencias de la vida política... A esas especulaciones los historiadores han opuesto, con razón, el estudio comparado de las diversas escenas

atenienses de la celebración nacional, donde la disposición y las "partes" del discurso encuentran su sentido mucho antes que los sofistas se hubieran instalado como profesores de elocuencia.

Constituir la oración fúnebre como unidad; enraizar esta unidad en el espacio ateniense donde el cementerio del Cerámico linda con el Ágora, en el tiempo cívico en que el orador sucede al orador como el magistrado al magistrado en la práctica política y militar de la democracia: estas dos operaciones son solidarias y se ayudan mutuamente y en esa solidaridad misma eliminan, hasta ahora, todas las trampas que se han tendido para comprender el problema. Pero esto no significa que se hayan superado todos los obstáculos de modo definitivo.

Efectuar un vaivén entre el discurso y las prácticas sociales que lo informan es por cierto necesario. Sin embargo, una distancia considerable separa esta exigencia teórica y su realización, y en la oración fúnebre la distinción entre el adentro y el afuera suele confundirse. En el estudio de este género oficial, todo ocurre como si uno no pudiera situarse ni demasiado adentro ni demasiado afuera de las representaciones que le son propias. ¿Cómo esclarecer entonces Atenas y su discurso una respecto del otro? Casi todas las preguntas que podemos plantear a los *epitáphioi* están ya formuladas en los *epitáphioi* mismos y por eso se corre el riesgo, si se sigue ese camino ya trazado, de repetir simplemente los *topoi* de la celebración de Atenas. Así, cuando los oradores afirman que el elogio fúnebre es el honor supremo que en su benevolencia la ciudad otorga a los mejores entre los suyos, no podemos sino constatar con cierto malestar que para los vivos el discurso desempeñaba en realidad la función de estimulante ideológico. Y lo que es más grave aun: jugando a ese juego nunca se toca la "realidad" de la ciudad democrática –no es fácil "descender del cielo hasta la tierra" (51)– y si, para comprender el funcionamiento político y militar de la democracia ateniense, no dispusiéramos de otra fuente fuera de los *epitáphioi*, ignoraríamos todo acerca de una institución tan fundamental como el *misthós** y hasta de la composición exacta de ese ejército de ciudadanos que los oradores exaltan sin cesar. En cambio, si intentamos tomar distancia renunciando a mantenernos en la zona límite de los textos atenienses dominados todavía por la influencia del discurso oficial, el retorno a los *epitáphioi* se revela problemático: ¿cómo, en un decreto de la *ekklesía* [asamblea] que expresa día por día el funcionamiento de la democracia, encontrar la "base material" o los lineamientos del elogio de la igualdad originaria que une entre sí a los autóctonos? Si, olvidando que en el Pnyx** los *topoi* del elogio de Atenas debieron pesar más de una vez sobre las decisiones de

* O μιστοφορία: salario mínimo instituido por Clístenes para todos los asambleístas. [N. de la T.]

** Colina de Atenas donde se reunían las asambleas del pueblo. [N. de la T.]

los asambleístas, se reduce la política ateniense a sus manifestaciones positivas –decretos de la asamblea o deliberaciones del consejo–, se corre el riesgo de no encontrar en la oración fúnebre más que banales jactancias sin importancia en vez del relativismo franco y sereno que guiaba a los atenienses en su apreciación de la realidad (52). Pero a la vez, nos cerramos a la evidencia de que en el Cerámico las decisiones de la *ekklesía* hallaban en el elogio de los muertos y de la ciudad su última sanción.

En resumen, ¿cómo leer los *epitáphioi* con la distancia adecuada sin encerrarse en ellos pero al mismo tiempo sin situarse en un punto demasiado lejano para abordarlos? Es ésta una pregunta inevitable, aun cuando nos limitáramos a problemas clásicos como el tan debatido origen del género. Nos hallamos frente a dos alternativas: o bien nos atenemos a la definición de Pericles del discurso fúnebre como *pátrios nomos* –costumbre ancestral– e intentamos explicitar hasta el infinito esa vaga referencia a un pasado inmemorial,[28] o bien, fiándonos de las informaciones de Diodoro de Sicilia,[29] fechamos el discurso en el futuro inmediato de las guerras médicas. Pero nada nos garantiza aún que hayamos terminado con la influencia, directa o indirecta, de los *epitáphioi*, porque repetido oficialmente a lo largo de los años de guerra,[30] el catálogo de las hazañas típico del elogio fúnebre nunca dejó de servir de modelo a la historia retórica de un Éforo y por ende a Diodoro de Sicilia, que hizo de ella su fuente principal. Una sospecha nos asalta entonces: las guerras médicas, fragmento de bravura del catálogo, ¿habrían visto nacer el discurso? Es posible, pero sería demasiado fácil. Queda entonces otra posibilidad, es decir, intentar fechar la oración fúnebre comparándola con otras modalidades –oral, escrita o figurada– de la celebración nacional. Ese cotejo, sin embargo, también tiene sus límites, porque todos los sistemas ideológicos no se desarrollan con un ritmo parejo y nada nos garantiza que la instauración oficial del elogio de Atenas se haya operado de manera simultánea en el Ágora y en el cementerio del Cerámico, en el monumento del Pecilo y en el *demósion séma* [cementerio público] (53).

Nos vemos obligados a volver al género, es decir, a textos que no tendremos más remedio que hacer jugar unos con otros, sobre el telón de fondo de un perpetuo vaivén entre el núcleo inalterable de los funerales y los datos concretos de la coyuntura histórica. En el movimiento que sin cesar va del texto, privado de la inmediatez del *logos*, a su contexto político y militar (donde el género se inscribe sólo de un modo imperfecto), se pierden muchas ilusiones y entre otras,

28 Tucídides, II, 35, 3: "Puesto que a los antiguos –*toís pálai*– les pareció que ello estaba bien". Véase en Isócrates, *Panegírico*, el uso de *pálai*, p. 74.

29 Diodoro de Sicilia, XI, 33, 3.

30 Isócrates, *Panegírico*, 74: *pollákis*.

la transparencia del discurso. Pero si renunciamos a todos los espejismos de la inmediatez y nos resignamos a no buscar en los *epitáphioi* el puro y simple reflejo de la vida política de Atenas, ganaremos el beneficio de volver al texto mejor armados para leer en la oración fúnebre el inextricable entrevero del tiempo vivido de la historia ateniense y otra temporalidad, la de la celebración, que apunta a transformar el ahora en un siempre. Marcado simultáneamente por el presente de su orador y por la ortodoxia intemporal de una tradición, cada uno de los *epitáphioi* da testimonio a la vez del arraigo del género en la historia de la ciudad y de la resistencia que una palabra oficial opone a todas las transformaciones de la sociedad (54).

Nuestro modo de operar tendrá en cuenta esta doble determinación. Reservaremos la apelación de oración fúnebre al género y el nombre *epitáphios* a cada uno de sus ejemplares, para distinguir mejor la tradición *y* los discursos singulares, el modelo de habla *y* los ejemplos de elocuencia que han llegado hasta nosotros. Utilizaremos los *epitáphioi* como instrumentos para reconstruir la oración fúnebre, sin olvidar volver desde ésta hacia aquéllos, ya que un modelo, aun oculto o perdido, nunca deja de ejercer su impronta. En busca de la oración fúnebre, intentaremos comprender lo que vincula el *demósion séma* con el *ástu*, pero también aquello que en el *pátrios nomos* de los funerales puede esclarecer la cotidianeidad vivida de los ciudadanos. Arraigar la oración fúnebre en la práctica político-militar de la ciudad, donde la innovación no excluye la celebración repetitiva de la gloria, nos lleva a interrogarnos sobre el destino de ese discurso: ¿se dirige a los muertos, a los vivos o a la posteridad? Al implicar esa triple finalidad, la oración fúnebre es mucho más: una manera de pensar la historia ateniense entre el tiempo roto de las batallas y la intemporalidad paradigmática del valor de los ciudadanos; un discurso sobre la "democracia", lugar geométrico de la *areté*, preservada para siempre de los conflictos y las tensiones porque en ella, desde el origen, la igualdad va de la mano con la nobleza. En resumen, un género político en el que el *logos*, regulado por leyes cívicas, se vuelve también norma cívica para hablar de Atenas, ya que, de *epitáphios* en *epitáphios*, se dibuja cierta idea más allá de las necesidades del presente, idea que la ciudad quiere imponer de sí misma y que produce, dentro de la ortodoxia de un discurso oficial, cierto desfase entre Atenas y Atenas.

Interrogaremos este desfase en la oración fúnebre. Creemos, por lo menos, que podremos arriesgarnos a ello, nosotros que no profesamos ya la creencia ingenua de ser esa posteridad a la cual los oradores se dirigían para pedirle que se acordara de Atenas.

I
La oración fúnebre en la ciudad democrática

Abocados a captar en su más concreta realidad la práctica política, social y religiosa de la *polis* democrática, los historiadores de la sociedad ateniense sólo brindaron a la oración fúnebre una atención distraída y condescendiente, siempre llena de parsimonia, como si, atenazados, por un lado, entre el desciframiento de los documentos materiales –vías directas, o supuestas, de acceso a la experiencia vivida de la ciudad– y, por otro lado, por la crítica de las informaciones positivas dadas por los atenienses sobre sus instituciones y su historia, no tuvieran ninguna pregunta que hacer a un discurso oficial, que terminan abandonando a los historiadores de la literatura.

De este modo, aunque dedique un largo estudio al *nomos* ateniense de los funerales nacionales, F. Jacoby se interesa escasamente por la oración fúnebre. Ve en ella una fase obligatoria, pero al fin de cuentas poco significativa, del programa de las ceremonias (1), lo que lo exime de preguntarse por la función del discurso dentro del *nomos* y, con mayor razón aun, por el rol que podía desempeñar en la ciudad. Esta marcada indiferencia no deja de tener sus motivos. Veremos en ella la voluntad provocadora de diferenciarse de los historiadores volcados al exceso contrario y que, animados por un espíritu demasiado filosófico, sobrestiman la importancia del discurso. Wilamowitz, por ejemplo, hacía del discurso fúnebre la matriz originaria de toda elocuencia, de algún modo una Idea del *logos* (2).

¿Tenemos que elegir, entonces, entre estas dos actitudes opuestas, o sea, por un lado el esfuerzo por diluir el discurso en una práctica social, y por otro proclamar la total autonomía del *logos*? No nos equivoquemos. Jacoby coincide con Wilamowitz en un intrínseco descuido de la función específica de la oración fúnebre. Como él, rechaza de idéntico modo *considerar el discurso como una práctica*, y como una práctica dotada de sentido. En resumen, el historiador del *nomos* y el celoso adepto del *logos* [discurso] legitiman, cada uno a su modo, la dicotomía del *logos* y del *ergon* [acción] que estructura para los griegos de la época clásica

toda experiencia humana y, en este caso particular, la costumbre ateniense de los funerales públicos.[1] Desde que en el mundo de las ciudades la palabra ha conquistado su autonomía oponiéndose a la acción, o, de un modo más general, a lo real (3), el discurso, a veces valorado en demasía y otras veces despreciado, no adhiere más al *ergon*, y cuando reflexionan sobre la oración fúnebre, los atenienses ven en ella un *logos* heterogéneo respecto del resto del ceremonial y cortado de un modo irremediable de los actos que debe celebrar (4). Si en el exordio de su *epitáphios* Pericles acaba considerando la práctica de la oración fúnebre como un *nomos*,[2] había empezado por hacer de él una especie de pieza de recambio introducida a posteriori en un ceremonial tradicional ya completo.[3] Es seguro que Pericles no tenía en absoluto la intención de describir en detalle la historia de la costumbre ateniense. Sólo quería esbozar la crítica a la que somete el discurso. Pero la tradición antigua,[4] tal como la mayoría de los historiadores modernos, se maneja con un prejuicio: la oración fúnebre es un mero agregado al que se puede dar siempre y de algún modo una fecha, pero su heterogeneidad hace olvidar su estatuto de *nomos*, es decir, de institución.

Y sin embargo, ¿qué es tomar la palabra sino un acto? Se objetará quizá que en Atenas, ciudad del discurso, el silencio es más notable que el *logos* (5). Pero pensar así implicaría olvidar que para la tradición antigua la oración fúnebre es una de las singularidades que distingue a Atenas de las otras ciudades.[5] El *epitáphios* es sin duda un discurso singular, más semejante a la palabra-memoria de las sociedades aristocráticas que a la palabra-debate democrática. Sin embargo, es una palabra política, marcada por el sello de la democracia. Prueba de ello es que además de elegir la prosa, lengua "laica", el discurso fúnebre posee un estatuto de elogio colectivo y el orador que lo pronuncia es designado oficialmente por la ciudad.

Estudiar el discurso a los muertos en calidad de historiador excluye, así, reducirlo a una rúbrica contingente del ceremonial. Pero considerar la oración fúnebre como una institución no significa en absoluto que haga falta cortar el discurso del contexto en que se inscribe: dotados de una función propia, los *epitáphioi* no dejan por ello de integrarse en un conjunto más vasto, el *nomos*

1 Véase Platón, *Menéxeno*, 236 d 4: *ergoi... logoi*, que compararemos con Tucídides, II, 46: *logoi...ergoi.*

2 Tucídides, II, 35, 3.

3 *Ibid.*, 35, 1, y Lisias, 81.

4 Dionisio de Halicarnaso escribe en *Historia antigua de Roma*, Libro V, 17, 3: "más tarde, en efecto, los atenienses agregaron –*proséthesan*– el elogio fúnebre a la costumbre". Se aparta así de Tucídides, en quien se inspira cuando usa el término *prostithénai.*

5 Además de Demóstenes, *Contra Léptines*, 141, citaremos a Elio Aristides, § 253 (ed. Oliver). Véase asimismo Polibio, VI, 53-54; Cicerón, *Leyes* II, 26, y *Bruto* 16, 61.

de los funerales, pero se integran también y sobre todo en la vida política de la democracia ateniense. Asignar al discurso *su* lugar en esa "realidad" equivale a determinar lo que el discurso le debe a ella y, por ende, lo que le aporta.

Sólo con esta condición evitaremos –quizás– el factor tan fuerte de inhibición de la oposición entre discurso y acción, *logon* y *ergon.*

1. UNA CEREMONIA, UN DISCURSO: LOS FUNERALES PÚBLICOS

Para aclarar el discurso por su contexto, nadie mejor que Tucídides podrá guiarnos cuando, a guisa de introducción al *epitáphios* de Pericles, describe la práctica ateniense de los funerales:

> En el mismo invierno los atenienses, siguiendo la costumbre tradicional, organizaron públicamente las ceremonias fúnebres de los primeros que habían muerto en esta guerra, de la siguiente manera: montan una tienda y exponen los huesos de los difuntos tres días antes del entierro, y cada uno lleva a su deudo la ofrenda que desea. Y cuando tiene lugar la conducción de cadáveres, unos carros transportan los féretros de ciprés, cada uno de una tribu y en su interior se hallan los huesos de los pertenecientes a cada una de las tribus. Se transporta también un féretro vacío preparado en honor de los desaparecidos que no fueron hallados al recuperar los cadáveres. Acompaña al cortejo el ciudadano o extranjero que quiere, y las mujeres de la familia quedan llorando sobre la tumba. Los depositan, pues, en el cementerio público que está en el más hermoso barrio de la ciudad, que es donde siempre dan sepultura a los que han muerto por la ciudad, excepción hecha de los que murieron en Maratón, pues a éstos, al considerar la brillantez de su valor, los enterraron allí mismo. Y después que los cubren de tierra, un hombre elegido por la ciudad, el que por su inteligencia no parezca ser un necio y destaque en la estimación pública, pronuncia en honor de éstos el pertinente elogio, tras lo cual se marchan todos. Éste es el modo como los entierran. Durante el transcurso de toda la guerra seguían esta costumbre cada vez que la ocasión se les presentaba. Así pues, para hablar en honor de estos primeros muertos fue elegido Pericles, hijo de Jantipo. Llegado el momento, se adelantó desde el sepulcro hacia una alta tribuna que se había erigido a fin de que pudiera hacerse oír ante tan gran muchedumbre, y habló así [...].[6*]

6 Tucídides, II, 34, 1-8 (trad. fr. de Jacqueline de Romilly).

* Utilizamos a lo largo de todo el libro la traducción castellana del discurso de Pericles establecida en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Gredos, 2000. [N. de la T.]

Nos hemos dejado llevar por la tentación de citar en toda su extensión esta página famosa sólo para intentar releer con un nuevo compromiso un testimonio que no tiene nada que envidiar, en precisión y firmeza, a las investigaciones de los modernos antropólogos. Es cierto que Tucídides no dice todo, como lo probaron más tarde las informaciones de la tradición ulterior –sobre todo Pausanias, que no menciona la ceremonia pero describe largamente el cementerio público–7 y los descubrimientos epigráficos y arqueológicos de las excavaciones del Ágora y del cementerio del Cerámico, que aportaron a la página de Tucídides modificaciones importantes, sacando a la luz su parcialidad y sus lagunas. Sin embargo, los silencios de los historiadores no son menos instructivos que sus informaciones, y esta presentación del *nomos*, que es también su primera mención histórica, llama la atención sobre lo que es esencial para nosotros, o sea, la relación entre el discurso y la práctica de los funerales.

Si nos limitáramos únicamente a este texto, no sabríamos nada de los monumentos del *demósion séma* [cementerio público] ni de ese honor eminente en que reside la inscripción de los nombres de los muertos en una lista, ni de la ayuda ofrecida por la ciudad a las familias de los desaparecidos (6). Y lo que sería aun más grave, desconoceríamos la dimensión religiosa de la ceremonia, indisociable de su significación política, que Tucídides oculta de manera deliberada. Por último, como la descripción del historiador se inscribe en un criterio de autoridad, generaciones enteras de investigadores pusieron en duda la existencia de un *agón epitáphios*,* simplemente porque Tucídides no hablaba de ello. En realidad, el historiador sólo se interesa por los funerales propiamente dichos, sin preocuparse en absoluto por los hechos que suceden después. Arroja una especie de maleficio sobre la *próthesis* [exposición pública] y la *ekphorá* [convoy fúnebre], menciona el *demósion séma* pero para él el *ergon* se termina "después que los cubren de tierra", para ceder su lugar al discurso. Por que todo el párrafo tiende hacia la oración fúnebre y si Tucídides menciona la tribuna del Cerámico (7) (aunque descuide ciertos aspectos esenciales del *nomos*), es porque en ella hablará Pericles. A la inversa, no hay por qué asombrarse de que una vez pronunciada la oración fúnebre el historiador deje de prestar atención a la ceremonia y, descuidando las lamentaciones rituales que siguen al discurso,[8] se apresure a concluir: "tras lo cual se marchan todos."

Pero si atendemos solamente a los silencios del texto, corremos el riesgo de soslayar su proyecto fundamental que apunta, antes de que el *epitáphios* exalte a

7 Pausanias, I, 29, 4-15.

* Con esta expresión la autora acentúa el desfasaje entre lo dicho en el discurso fúnebre a nivel del enunciado y lo que vehiculiza su enunciación como acto. [N. de la T.]

8 Véase Tucídides, II, 46, 2; Lisias, 81; Demóstenes, 37.

Atenas, a presentar los grandes rasgos de una ceremonia propiamente ateniense. Por supuesto, Atenas no es la única que prodiga honores particulares a los ciudadanos caídos en el combate; en muchas ciudades griegas de la época clásica, la gloria de los muertos y las obligaciones del Estado hacia las víctimas de la guerra constituyen una dimensión importante de la vida cívica (8); los espartanos, por ejemplo, grababan el nombre del muerto en la tumba sólo si había sido matado en la guerra.[9] Pero al repatriar las cenizas de los muertos la *polis* ateniense rompe con la costumbre griega de la sepultura en el campo de batalla (9). Ruptura definitiva durante todo el período clásico, la práctica del retorno de las cenizas no sufría excepción alguna y aun cuando la condena de los estrategas de la batalla naval de Arginusas se explica por la dimensión de las pérdidas de vidas, la fuerza de la costumbre incidió en gran parte en la versión según la cual murieron por no haber recogido los cuerpos de sus conciudadanos.[10] Es, por lo menos, la interpretación de Platón cuando en el diálogo *Menéxeno* se compadece de las víctimas de esa batalla naval por habérselas privado de su lugar en el cementerio del Cerámico.[11] Se ve, de esta manera, que los atenienses hacen un uso ancestral de una costumbre que se les ha vuelto connatural, y en su descripción Tucídides presenta con toda naturalidad el Soros de Maratón, de acuerdo con la costumbre helénica, como una excepción a la regla ateniense.

No es sorprendente que antes de recurrir a la oración fúnebre para glorificar en Atenas la ciudad-modelo, el historiador insista en todo aquello que hace de los funerales oficiales la emanación simbólica de la *polis* democrática. Si menciona los diez sepulcros en que están reunidos los restos de los desaparecidos, esa indicación le basta para evocar las reformas clisténicas de las diez tribus, que organizan el ejército ateniense en el campo de batalla (10) dominando por ende la organización de los funerales. Después de lo cual procederá a la enumeración de los muertos en la estela del *poluandreíon* [muchos hombres o sepultura común]. Cuando precisa que en el convoy "participan libremente ciudadanos y extranjeros", el empleo de la fórmula democrática *ho boulómenos* (el primer llegado) le permite sugerir la apertura ateniense exaltada por Pericles (11). En cuanto a la presencia de los *xenoi*, extranjeros cuya multitud se compone quizá, sobre todo, de aliados, adquiere todo su sentido en una ciudad imperialista que invitaba a sus aliados a participar en las fiestas Panateneas en calidad de colonos (12). Y si la descripción de los funerales termina aludiendo a ese procedimiento eminentemente político que es la elección del orador por la ciudad (13), no hay que ver allí

9 Plutarco, *Licurgo*, 27, 3: sólo las mujeres muertas durante el parto tienen derecho al mismo honor.

10 Diodoro de Sicilia, XIII, 97-101, y especialmente 101, 1.

11 *Menéxeno*, 243 c 6-8.

una simple casualidad. Por medio de esa elección, homenaje prodigado al mérito de un hombre, la ciudad honra al más valeroso de sus miembros y la calidad del orador corresponde al heroísmo de los muertos.

En resumen, la ciudad ateniense sabe honrar el valor:[12] desde el exordio hasta el epílogo,[13] la oración fúnebre lo repite incansablemente y a eso responde la idea central del relato de Tucídides, que desde el cementerio del Cerámico, "el barrio más hermoso de la ciudad", (14) hasta el orador que "goza de una estima eminente", pasando por el "mérito excepcional" de los hombres de Maratón, se organiza en torno al tema del valor. Lo mismo ocurre con las informaciones en apariencia más neutras. Cuando Tucídides precisa que los cuerpos están expuestos desde hace dos días, no ignora que la ley de Solón sólo acuerda un día a la *próthesis* privada.[14] Ahora bien, aunque se pueda dar una explicación racionalizadora de esa diferencia, también se la puede entender como una medida destinada a honrar a los combatientes, ya que la *próthesis* sólo adquiere su verdadero sentido en los funerales nobles (15). Por último, cuando describe el cortejo fúnebre, el historiador no obedece solamente al deseo de ser exhaustivo, aun en los detalles más anodinos. Los ataúdes de madera de ciprés, por ejemplo, sugieren la eternidad del recuerdo (16) y los carros hacen recordar el fasto aristocrático de los cortejos fúnebres de otrora; es cierto que los ciudadanos matados por el enemigo son muertos excepcionales que muchas ciudades distinguen con cuidado del común de los mortales (17) pero, en materia de honores, la ciudad democrática se propone hacer las cosas de una manera particularmente excelente.

Así, todos los elementos de esta descripción convergen en presentar los funerales oficiales como una distinción insigne. Pero la colectividad también satisface un deseo cuando honra a los más valerosos de los suyos, ya que expresa así su cohesión y su grandeza, solemnemente ratificadas por "todos los humanos";[15] homenaje a los muertos y celebración de la "patria toda"[16] van de la mano, y por doquier el civismo responde al civismo: al de los muertos responde el de los vivos que vienen al *demósion séma* para aprender una lección de patriotismo escuchando al orador.

Ha llegado la hora, por cierto, de examinar testimonios que dan a la ceremonia un contenido más concreto, ya sean más completos o menos elaborados que el de Tucídides. Pero todos ellos corroboran ampliamente esta interpretación eminentemente cívica del *nomos*. Nos cercioraremos de ello cuando estudiemos el tema del Cerámico.

12 Véase Demóstenes, *Contra Léptines*, 141.
13 Exordio: Demóstenes, 1-2. Epílogo: Tucídides, II, 46, 1; Lisias, 80.
14 Demóstenes, *Contra Macártatos*, 62.
15 Demóstenes, *Epitafios*, 33.
16 *Ibid.*, *Pâsa patris.*

Antes de entrar en este cementerio, que Wilamowitz comparaba con el Panteón francés –y cuyos vínculos con la vida guerrera de la ciudad se hacen visibles en el análisis más científico de H. Jeanmaire (18)–, nos detendremos por un instante en determinar el trayecto seguido por el cortejo de la *ekphorá*. Aunque ninguna de nuestras fuentes haya juzgado necesario localizar con exactitud la *próthesis*, es imposible no suponer que los restos de los muertos estaban expuestos en el Ágora, quizás ante el monumento de los Epónimos, ya que los ciudadanos se agrupan por tribus hasta en la muerte. En este caso, el "cortejo de ciudadanos y extranjeros", en el que el exuberante ejército ateniense figuraba sin duda en el lugar honorífico, avanzaba hacia el Dípylon, tomando así, en su totalidad o en parte, el *Dromos* [ruta] en dirección inversa a la procesión panatenaica. Afirmo sólo una hipótesis, pero la fiesta de las Panateneas, sobre la cual disponemos de datos mucho más certeros, asocia estrechamente el Cerámico y el Ágora (19), y no es imposible que dos de las celebraciones nacionales más importantes hayan tejido en el seno del espacio cívico vínculos complementarios y opuestos entre estos dos altos lugares de la vida política ateniense. Consciente de su unidad, ¿la tradición posclásica no los designará acaso con el nombre único de Cerámico –exterior e interior–?

Una vez franqueada la puerta del Dípylon, el cortejo entraba en el cementerio del Cerámico y seguía la ruta de la Academia, bordeada a ambos lados por hileras de tumbas públicas. Aquí comienzan para nosotros las dificultades, porque el principio –o el azar– que presidió el ordenamiento de esas tumbas se nos sustraerá para siempre: entre las fuentes clásicas, deliberadamente lacónicas, y las rúbricas repetitivas escritas por los lexicógrafos tardíos, no podemos sino lamentar la pérdida de obras de anticuarios de las que sobrevivió sólo el título. El infatigable Pausanias, sin embargo, recorrió denodadamente ese camino y a pesar de algunos puntos oscuros o probablemente erróneos (20), su descripción del cementerio es inapreciable para nosotros porque sugiere en sus grandes líneas el aspecto de este barrio oficial –el *demósion séma* de Tucídides–. Quedan sin respuesta interrogaciones múltiples y nunca esclarecidas completamente por las excavaciones. Sin embargo, intentar reconstruir en sus rasgos generales la estructura de los monumentos perdidos no es imposible, siempre y cuando evitemos sucumbir al ilusorio deseo de encontrar los más célebres entre ellos de un modo forzado (21). A esa exigencia responden los estudios de D. W. Bradeen y nos atendremos por lo tanto a las hipótesis muy verosímiles enunciadas por él a partir de los obituarios (22) o fragmentos de obituarios conservados o descubiertos muy recientemente. No se puede negar que los monumentos comportaban en general un relieve que representaba una escena de combate y un zócalo sobre el cual estaba grabado un epigrama a la gloria de los muertos del año; pero esos monumentos estaban constituidos en lo esencial por esas estelas

sobre las cuales la *polis* ateniense inscribía, tribu por tribu, los nombres de los ciudadanos desaparecidos. A menudo, una estela bastaba para registrar las pérdidas de las diez tribus, pero lo más frecuente era que cinco y hasta diez estelas erigidas una al lado de otra compusieran esos monumentos. Todos los atenienses caídos durante un mismo año de guerra estaban reunidos en la misma tumba. Reconoceremos en ese igualitarismo la voluntad muy democrática de no marcar diferencias entre los ciudadanos enterrados en el *demósion séma*, que los epitafios no designan ya como *hoí entháde keímenoi* (los que aquí descansan).[17] Y más que el conjunto del monumento, la lista oficial proclama la igualdad de todos los ciudadanos atenienses más allá de la muerte.

Todo nos lleva, entonces, a analizar esos obituarios, honor cívico cuya importancia capital, señalada por F. Jacoby (23), no figura sin embargo en la mención de Tucídides, tal vez porque éste prefería el anonimato de la oración fúnebre a la enumeración de los individuos.

La lista de muertos, homenaje rendido a los ciudadanos y a la vez censo militar de las pérdidas de un año de guerra, sanciona la amplitud del esfuerzo consentido por la comunidad y exalta al mismo tiempo la audacia de la *polis*, que no temió enfrentar al enemigo con las filas de esos hombres que constituyen todo su poder. Así, sobre los obituarios, los ciudadanos desaparecidos no tienen otro estatuto que el de atenienses, proclamado dos veces: en su carácter muy general, por la fórmula-título que encabeza la lista –*Athenaíon hoíde apéthanon* [entre los atenienses, han muerto...]– y en su dimensión política, por la referencia a las diez tribus de Clístenes. Sin duda, la enumeración de los muertos por *phýlai* [tribus] no es un rasgo específicamente ateniense, pero la ciudad democrática se ocupa particularmente de subrayar la estrechez del lazo de pertenencia que une al ciudadano con su tribu (24). De esta manera, sin dejar de preservar el equilibrio entre las *phýlai*, la economía del conjunto de esos monumentos deja a cada una de ellas su parte de autonomía (25). Es cierto que la autonomía es limitada: entre el individuo y la comunidad, la pertenencia a una tribu no es más que una pausa que recuerda que el ciudadano le debe todo a la *polis*, en primer lugar su existencia. Liberado de las ataduras cotidianas de la vida social, el muerto es sólo ateniense. Por eso, los obituarios no mencionan ningún patronímico (26), ningún nombre proveniente de un *demos* o distrito ático (27). Sustraído para siempre a la dependencia que lo sometía a un padre o a una familia, el combatiente se ve por así decir investido de una misión oficial (28) y su distrito, donde se inscribían todas las etapas banales de su carrera de

17 Lisias, 1, 20, 54, 60, 64, 66, 67, 71, 74, 76, 81; Tucídides, II, 43, 2; *Menéxeno*, 237 c 1, 242 d 6, 242 e 6-7, 243 c 7-8, 246 a 5-6; Demóstenes, 1.

ciudadano, se borra ante la ciudad, instancia última y única medida de una abnegación inconmensurable.

Enterrando a sus muertos, la comunidad ateniense se los apropia así para siempre. En el *demósion séma* se anulan todas las determinaciones, individuales o familiares, económicas y sociales que hubieran podido dividir hasta la tumba a los atenienses entre sí. A los ciudadanos valerosos la ciudad les promete una hermosa sepultura[18] y un epigrama en verso, privilegio reservado otrora a una aristocracia. Pero de ahora en adelante ese epigrama sancionará la valentía, y durante una gran parte del siglo V a.C. solamente la valentía, como lo sugiere la prohibición de todo lujo en las sepulturas privadas. De ese modo, es más que verosímil que la *polis* financiara la ceremonia de los funerales y la construcción del monumento público (29). A la inversa, la organización del *agón epitáphios*, donde la emulación recuperaba de nuevo todos sus derechos, apelaba sin duda a la riqueza privada, probablemente en la forma de una liturgia.[19] Pero ésa es otra cuestión, una cuestión que concierne a los vivos.

Así, el margen dejado a la iniciativa de las familias se reducía de un modo singular y los monumentos del Cerámico, símbolos de la unidad cívica y militar de la *polis* ateniense, dan testimonio de esa desconfianza –que podía llegar a ser incluso una exclusión–. Para cerciorarse de ello, basta comparar el *demósion séma* democrático con las sepulturas de la época arcaica, que reunían a todos los miembros de una misma familia aristocrática enterrados uno al lado del otro en la misma necrópolis. En Eretria, por ejemplo, el Hierón de la Puerta del Oeste, monumento funerario que reúne a los guerreros y a sus mujeres y agrupa a los adultos junto con la franja marginal de los jóvenes, contrasta con la necrópolis del mar en que se acumula el común de los mortales (30): oposición vertical entre dos clases separadas por un abismo. La aristocracia todopoderosa se complace en recordar, más allá de las diferencias de estatuto, sexo o edad, la solidaridad de un grupo y la fuerza de una jerarquía. En el *demósion séma*, en cambio, se trata de una oposición funcional que dentro del mismo grupo de atenienses aísla a los *ándres*, adultos y ciudadanos-soldados, separados para siempre de sus padres y de sus hijos pero también de sus mujeres: la ciudad ateniense, que democratizó la actividad militar, abierta a todos los ciudadanos, es quizá, más que toda otra *polis*, un "club de hombres", y hasta el paralelismo espartano de la guerra y la reproducción (muertos *en polémoi* [muertos en el combate] muerta *lekhó* [muerta en el parto]) sería allí inconcebible. La guerra es un asunto de hombres y lo son también los funerales cívicos.

El rol y el lugar de las mujeres se encuentran así minuciosamente acotados en el despliegue de los funerales. En el seno de esa asamblea masculina reunida para

18 Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 17.
19 Véase Lisias, 80, y Demóstenes, 13.

conmemorar a sus muertos, se admite únicamente a las parientas próximas de los desaparecidos. Su presencia sólo se tolera cerca de la tumba pero no en el cortejo[20] y su rol se limita a proferir las lamentaciones rituales (31). Por lo tanto, Pericles no se aparta del espíritu que anima a la ceremonia cuando se conforma con una palabra de advertencia[21] a las viudas, a quienes llama a la prudencia y la reserva, después de haber desplegado las armas retóricas de consuelo y exhortación para dirigirse a los padres y a los hijos desaparecidos, más estrechamente asociados con los honores porque tienen en común la *areté* masculina (32).

La exclusión de las mujeres es quizá nada más que un caso particular de una exclusión más general, o sea, la de las familias. Una lleva a la otra, con la diferencia de que respecto de los padres la actitud de la democracia ateniense es mucho más matizada de lo que parece a primera vista, por lo menos en cuanto al antes y al después de los funerales. En efecto, se autoriza a los particulares a honrar a sus muertos con toda libertad en el momento de la *próthesis*; el banquete fúnebre, aunque rigurosamente reglamentado, tiene lugar en las viviendas privadas, en la casa de los parientes más cercanos de los muertos[22] (33). Es así que, sin llegar a afirmar, como algunos historiadores modernos, que en esos funerales el rol de la familia es esencial (34), hablaremos más bien de un compromiso entre familia y ciudad. Pero en este compromiso o distribución de roles, los valores cívicos se llevan la mejor parte ya que presiden el cortejo y el entierro en el *demósion séma*, dominando los momentos más solemnes del funeral. Por otro lado, la oración fúnebre así lo entiende y ese predominio de la ciudad se inscribe en la estructura del discurso, en que el consuelo prodigado a los padres en duelo termina en general con una exaltación de la liberalidad de la *polis*. Del mismo modo, después de haber recordado la doble significación, cívica y familiar, de los funerales,[23] el *Menéxeno* insiste en que la ciudad asume sola todos sus roles, el del padre y el hijo, el del heredero y el tutor[24] sin abandonar nunca su posición de autoridad (liberal y solícita pero todopoderosa). Ya sea que remplace a la familia o que le asigne un área de acción bien delimitada, la comunidad mantiene entonces una distancia apropiada con los padres de los muertos, y en los funerales de la época clásica no queda lugar ni para el "decreto de consuelo" por el cual las naciones helenísticas honran a las familias (35), ni para la exaltación de la felicidad familiar, que la anécdota de Solón relatada por Télos de Atenas[25] asociaba con la felicidad cívica de morir por la patria.

20 Tucídides, II, 34, 4.
21 *Ibid.*, 45, 2.
22Véase Demóstenes, *Sobre la corona*, 288.
23 *Menéxeno*, 236 d 6-7.
24 *Ibid.*, 249 b 7-c 3.
25 Heródoto, I, 30.

Esta perspectiva rigurosamente cívica otorga todo su sentido a la "solicitud" de la ciudad para con las familias de los desaparecidos,[26] expresada de manera muy concreta a través de medidas en las que en ocasiones se ha visto algo así como una asistencia pública o una ayuda social.

Cuando se leen los *epitáphioi*, parecería que esta ayuda se limita a mantener a la familia más próxima de los muertos y a proteger con ciertas leyes a padres e hijos contra la injusticia y la miseria.[27] Por eso, es tentador insistir en su carácter limitado por contraste con el conjunto de las medidas gracias a las cuales las ciudades helenísticas tratan de obtener la obediencia y la abnegación de los mercenarios (funerales públicos pero también asistencia médica para los heridos, recompensas honoríficas o tarifadas y promociones para los soldados más valerosos, mantenimiento material de las familias de los muertos) (36). Ningún *epitáphios* menciona los cuidados médicos de los heridos ni la pensión pagada a los inválidos de guerra[28] y tenemos muy poca información sobre este aspecto de la liberalidad de la ciudad (37). Pero este silencio es por sí mismo significativo: para los atenienses, las obligaciones de la *polis* para con los soldados sobrevivientes no dependían del *pátrios nomos*, dedicado por entero a honrar a los muertos, porque entre la vida y la "bella muerte" la distancia es infranqueable y separa de un modo irrevocable la asistencia debida a los que solamente sirvieron a la ciudad y los honores que merecen aquellos que la cubrieron de gloria muriendo por ella.[29] Consideraremos, en primer lugar, que las medidas tomadas a favor de las familias son *honores*. Invitan a esa interpretación el epílogo del *epitáphios* de Demóstenes, dominado enteramente por el tema de la gloria[30] y la comparación del *nomos* ateniense con la ley funeraria de Tasos, en que "los ascendentes y descendientes de los soldados muertos en la guerra se asimilan a los ciudadanos privilegiados, los *timókhoi*, los que poseen una *timé*…, los dignatarios" (38).

No debería objetársenos que soslayamos la ayuda material que forma siempre una parte importante de esos honores. Pero no ver en ella más que una medida social sería alterar gravemente la significación de esta práctica, si siguiéramos a los que en el siglo IV a.C., y por razones ideológicas muy evidentes, buscaron su origen en la política de un tirano demagogo,[31] en el legislador de una época arcaica[32] o en el deplorable despilfarro de los fondos públicos que caracterizó

26 *Menéxeno*, 248 e 7 y 249 c 3; Hipérides, 42.
27 *Ibid.*, 248 e 7-9.
28 Plutarco, *Solón*, 31, 3
29 Es el tema *eukléisan patrída*, frecuente en los epigramas colectivos. Por ejemplo, *IG*, I², 943.
30 Demóstenes, 36-37. Véase además Hipérides, 27.
31 Duris de Samos, *F. Gr. Hist.*, 76, Nº 63 (Polícrates); Plutarco, *Solón*, 31, 3 (Pisístrato).
32 Interviene aquí el ineludible Solón, que fue el primero en instituir una pensión para un mutilado (Plutarco, *Solón*, 31, 4) y en subvencionar con estipendios estatales la educación

la gestión financiera de la democracia imperialista.[33] La subvención del Estado otorgada a las familias se integra, por cierto, en un desarrollo global aplicado a los *misthoí* [salarios], en el que los pensionados del Pritaneo y los huérfanos de guerra viven codo a codo con los guardianes de las cárceles.[34] Pero es importante no olvidar que tanto en Atenas como en Tasos la indemnización que se pagaba a los *orphanoí* [huérfanos] (39) los emparentaba más con dignatarios que con asalariados.

El caso de los huérfanos de guerra para quienes la ciudad juega el rol de padre[35] es ejemplar a este respecto. En los siglos V y IV a.C. (40), se pone a los hijos de los muertos bajo la autoridad de la *polis* (41), que los educa asegurando su *trophé* [alimento].[36] Entre los diferentes modos en que se ha entendido este término, en ocasiones se lo ha interpretado como algo parecido a una educación completa, otras veces –lo que parece mucho más verosímil– como una simple indemnización para subsistir (42). El vínculo, ya corroborado, de los huérfanos con el Pritaneo[37] sugeriría que la colectividad se encargaba en todo caso de nutrirlos en el marco común y nuclear de la ciudad. Sin duda, eso es sólo una hipótesis, pero antes de invocar en su contra el silencio de los textos, observemos que nada se opone a que los hijos de ciudadanos constantemente asociados con los tiranicidas[38] hayan gozado, como los descendientes de Harmodio y Aristogitón, de la *sítesis en Prytaneíoi*.* Más significativos aun son los honores que la *polis* prodiga a los huérfanos en el instante preciso en que, por su mayoría de edad cívica[39] (43), se sustraen a su bondad accediendo al estatuto de hombres. A diferencia de los otros jóvenes atenienses de 18 años, adquieren a partir de ahí una emancipación definitiva, y sin indicar de modo explícito que se los exima de la efebía, nuestras fuentes subrayan en qué consistía su diferencia con los efebos, esto es, no solamente la *polis* los dota de una armadura completa[40] un

---

de hijos de soldados muertos en la guerra. Véase asimismo Aristóteles, *Política*, II, 8, 1268 a 8-11.

33 Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 24, 3 (los huérfanos de guerra se incluyen entre los atenienses mantenidos por la ciudad). Véase Isócrates, *Sobre la Paz*, 82.

34 Aristóteles, *ibid.*

35 *Menéxeno*, 249 a 4-5; Lisias, 75

36 Tucídides, II, 46, 1; *Menéxeno*, 249 a 3; Aristóteles, *Política*, II, 8, 1268 a 9.

37 Decreto de Teozótides, II, 10-12.

38 Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 58, 1 (los mismos sacrificios); Pausanias, I, 29, 15 (monumento a Harmodio y Aristogitón en el Cerámico). Véase Hipérides, 39.

* Derecho de los descendientes de muertos caídos en combate a recibir una crianza y una educación sostenidas por subsidios estatales. [N. de la T.]

39 Tucídides, II, 46, 1; Cratino, § 171 versión Kock; Lisias, *Contra Teozótides*, 2; Esquines, *Contra Ctesifonte*, 154. Véase una vez más *Menéxeno*, 249 a 5-6.

40 *Menéxeno*, 249 a 7; Esquines, *Contra Ctesifonte*, 154.

año antes de entregar algunas armas simbólicas a sus compañeros de la misma edad[41] sino que, invitándolos a "entrar por vez primera al hogar paterno para gobernarlo con fortaleza, revestidos de sus armas",[42] adelanta por un período de dos años el día en que los efebos "se confundirán de ahora en adelante con los otros ciudadanos".[43] Todo ocurre como si de su condición de meros hoplitas los huérfanos de guerra, heredando a la vez las armas y la *andreía* de sus padres,[44] pasaran sin transición de la infancia al pleno estatuto de ciudadanos. Se trata, cabalmente, de un "segundo nacimiento" –para adoptar la fórmula de Platón–.[45] Pero en ese momento de su mayoría de edad, se los proclama también, más que nunca, hijos de sus padres,[46] ya que nada es tan cierto como que la bella muerte paterna les vale honores insignes (44).

En razón de que hay ciudadanos que "han trocado su futuro por el de la ciudad" (45), la muerte cívica ilumina la comunidad toda entera con el brillo de su gloria; todas las secuencias de esta ceremonia fúnebre concuerdan en proclamar la perennidad de la *polis*. Hasta hora, entonces, todo es claro, con esa claridad política propia de los *epitáphioi* que caracterizaba asimismo el relato de Tucídides.

Sin embargo, basta con apartarse de este camino ya trazado y hacer al *nomos* ateniense preguntas que el historiador y los oradores descuidaban para que reaparezca la opacidad irreductible de las experiencias sociales. Sin olvidar que las certezas apaciguadoras de las celebraciones oficiales contienen su parte de verdad, intentaremos ahora penetrar algunas de estas zonas oscuras que imprimen a los funerales nacionales toda su complejidad.

En este punto se presenta inmediatamente la cuestión irritante y nunca resuelta del origen del *nomos*. Una vez más, Tucídides es el responsable de los términos con los que se plantea ese problema. Pero lo es a pesar suyo, porque al designar la práctica de los funerales nacionales como *pátrios nomos*, se refería sin duda sólo a su índole irreductiblemente ateniense. Sin embargo, la tradición tomó otra decisión, y a pesar de sus esfuerzos por escapar definitivamente a esa "serpiente marina histórico-filológica" (46), el propio F. Jacoby no puede impedir que los lectores de Tucídides traten sempiternamente esa expresión como una información histórica sobre el lejano origen de la costumbre ateniense. Es cierto que son

41 Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 42, 4.
42 *Menéxeno*, 249 a 4-6 y 249 b 1-2.
43 Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 42, 5.
44 *Menéxeno*, 249 a 8-b 1
45 Platón, *Leyes*, XI, 926 d 8-9.
46 Lisias, *Contra Teozótides*, 2 (el mensajero llama a los huérfanos *patróthen* por el nombre del padre).

hoy muy pocos los que, fiándose de las vagas indicaciones de Diógenes Laercio,[47] tratan de vincular esta práctica con la reglamentación del duelo establecida por Solón; menos aun son los crédulos que fiándose del rétor Anaxímenes[48] afirman que Solón fue el inventor de la oración fúnebre. Otros historiadores, en cambio, cuidándose de restituir a los atenienses posteriores al año 411 a.C. la manía de asignar a Solón todo lo que es *pátrios* (47), tratan de asociar con el *nomos* el nombre de Clístenes, siempre en nombre de la fidelidad a Tucídides. Los argumentos a favor de esta última fecha son mucho más sólidos, como por ejemplo la importancia otorgada en los funerales a las leyes de Clístenes, el rol del polemarca en la celebración de los ritos (48) y quizá también el hecho de que desde los últimos años del siglo VI hasta el último cuarto del siglo V a.C., los monumentos fúnebres se sustrajeron a las coerciones impuestas por la regla general de austeridad. Pero sobre Clístenes, nuestras fuentes antiguas permanecen mudas.

Por consiguiente, para aquellos que desean recusar la autoridad de Tucídides sin renunciar por completo a la problemática del *pátrios nomos*, Diodoro de Sicilia propone una buena solución de recambio, inscribiendo las prácticas en los tiempos de las guerras médicas y poniendo en el mismo plano la consagración del pedestal de oro de Delfos, los epigramas de las Termópilas y la institución del *nomos* en Atenas.[49]

Es preciso hacer algunos circunloquios, por cierto, para aceptar este testimonio animado, sin duda, por el doble deseo de vincular la costumbre ateniense con el período heroico de la unión de los griegos contra los persas y a la vez de favorecer la imagen de Atenas (49). Los lectores de Diodoro no pueden ignorar que en Platea se enterró a los atenienses en el lugar del combate, como a los otros griegos.[50] De ese modo se desplaza algunos años la institución del *nomos* para asociarla con la liga ático-délica o, mejor aun, con las ceremonias que en Atenas rodearon el retorno de las cenizas de Teseo:[51] fundados o reorganizados en el año 475 a.C., los funerales nacionales llevarían en ese caso la marca de la política de Cimón. Como esta última hipótesis reconciliaba a los adherentes de la antigüedad del *nomos* con los partidarios de un origen más reciente, gozó durante mucho tiempo de un gran beneplácito. Pero las pruebas en las que se apoya son muy frágiles: la fijación de la fecha tradicional del retorno de las cenizas debe reconsiderarse seriamente, y el vínculo de los funerales con las celebraciones de Teseo, visagra de esta reconstrucción, queda por demostrar para la época clásica.

47 Diógenes Laercio, I, 7, 55.

48 Véase Plutarco, *Publícola*, 9, 11, que se puede comparar con el escolio a Tucídides, II, 35, 1 ("el legislador: por supuesto Solón").

49 Diodoro de Sicilia, XI, 33, 3.

50 Heródoto, IX, 85.

51 Plutarco, *Teseo*, 35-36, y *Cimón*, 8.

Contra todas esas especulaciones, F. Jacoby creyó poder establecer de manera definitiva el acta de nacimiento del *nomos* en el año 464 a.C. Sin olvidar sus fases esenciales, como por ejemplo los funerales oficiales de los muertos de Euripo –los primeros que celebró la democracia de Clístenes– o el culto heroico rendido a los combatientes de Maratón, Jacoby opinaba que esa ceremonia sólo podía haberse instituido en ese vuelco de la historia de Atenas en que el *démos* comienza a gravitar con un peso real en la política (50). Sin embargo, esa seductora demostración carece, una vez más, de sustentación, ya que Jacoby, al atenerse a la fecha de Pausanias, para quien el *demósion séma* funcionó por primera vez en el año 464 a.C. con los funerales por los muertos de Drabesco,[52] sobrestima sin duda alguna el valor histórico del "testimonio" del periegeta (51). Y sin embargo, es innegable que reconstruyendo desde el año 506 a.C. el proceso de institucionalización de los funerales contribuye de un modo eminente a clarificar el debate. En la institución regular de los funerales públicos es preciso ver, en efecto, la culminación de un proceso en el que la fundación de los grandes cultos heroicos a los muertos de las guerras médicas desempeñó la función decisiva de un precedente. Coincidiremos con Jacoby en que se franquea una etapa decisiva con la batalla de Maratón, triunfo puramente ateniense, cuyos protagonistas recibieron honores comparables a los que a mitad del siglo V a.C. Atenas otorga a sus muertos (52). Si, como lo sugirió P. Amandry, el conjunto de las ceremonias religiosas presididas por el polemarca[53] se vincula estrechamente con el culto heroico de los muertos de Maratón (53), los honores rendidos a los muertos del año 490 a.C. dejan de ser excepcionales, como lo pretendía Tucídides,[54] sino que presentan el modelo mismo de una celebración que, una vez instalada en las puertas del *ástu* y revestida de un discurso, debía erigirse en *nomos.*

Hasta los hallazgos arqueológicos parecen coincidir con las afirmaciones de Jacoby, ya que el obituario más antiguo actualmente identificado (IG, I^2, 944) data del año 464. Es cierto que en época reciente se ha vuelto a cuestionar la fecha en que se descubrió un *lebes* [caldero], recompensa que se ofrecía por los años 480 al vencedor de un concurso celebrado por los atenienses en honor a los muertos en la guerra. Era oportuno aprovechar ese descubrimiento para afirmar que los funerales existían ya en su forma completa desde esa fecha, incluido el concurso fúnebre (54). En realidad, aún no hemos encontrado la prueba fehaciente que hace tanto tiempo buscamos, porque el análisis de la fórmula de la dedicatoria invita a asociar ese *lebes* con las fiestas Eleuterias de Platea o con las festividades heracleas de Maratón más que con el *agón epitáphios* (55).

52 Pausanias, I, 29, 4.

53 Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 58, 1.

54 Tucídides, II, 34, 5.

Con este nuevo interrogante cerraremos un dossier donde representaciones, antiguas o modernas, de la democracia ateniense y de su historia hacen las veces muy a menudo de demostraciones: si estimamos que el momento de los funerales públicos no puede ser anterior a Clístenes, y si lo situamos, con toda probabilidad, después de las guerras médicas, no podremos resolver un debate en que la cuestión del *nomos* se convierte para cada campo en el problema de elegir *su propia* democracia ateniense –clisténica, *prómakhos* (combatiente en la primera fila) de las guerras médicas, cimónica o progresista–. Pero por lo menos, recorriendo ese dossier, nos aseguramos de que es posible someter el *nomos* a una multiplicidad de esclarecimientos históricos diferentes, a la espera de que el descubrimiento providencial de alguna inscripción anterior al año 464 aporte alguna vez nuevos elementos al debate. Aun así, haría falta más de un descubrimiento para asignar al *nomos* su fecha de nacimiento definitiva, ya que no es seguro que la ceremonia fúnebre, a pesar de su bella apariencia de unidad, haya nacido un día de racionalidad cívica. Cerraremos el tema con esta duda, aunque el largo examen de este problema clásico nos haya servido para introducir otra vez el espesor de la temporalidad histórica en una práctica mediante la cual Atenas proclama su intemporal perennidad.

Detrás de la permanencia del *nomos*, podemos detectar, en efecto, dentro de la ceremonia misma, la huella de los cambios y las tensiones que hacen la historia de la ciudad.

Algunos fenómenos sólo se dejan adivinar. Por ejemplo, no es indiferente que el orador oficial haya sido primero estratega en el siglo v a.C. y que en el siglo siguiente haya sido elegido entre los profesionales de la política, como Demóstenes o Hipérides. Veremos quizás en esta evolución el reflejo de las modificaciones de la vida cívica ateniense (56). De manera más inesperada, la "crisis del siglo IV a.C.", cuando se introduce de nuevo el desequilibrio entre el dominio público y los valores privados, se deja percibir en las propias fronteras del *demósion séma*. Es cierto que en el Cerámico los monumentos oficiales nunca hicieron desaparecer por completo las construcciones privadas, pero en el siglo IV las concesiones familiares se desarrollan con un lujo que antes de la guerra del Peloponeso la ciudad reservaba sólo a los individuos o a los grupos que quería honrar. Más extraño aun es que las familias hubieran podido celebrar en forma individual la memoria de un soldado-ciudadano muerto por Atenas levantándole un monumento, a veces aislado pero la mayoría de las veces integrado en esos conjuntos privados. Si bien la tumba de Menápolos y Macártatos, mencionada por Pausanias en su descripción del *demósion séma*,[55] se levantó probablemente gracias a

55 Pausanias, I, 29, 6.

la financiación de la ciudad, no ocurre lo mismo con los monumentos erigidos en honor a Dexileo, Democleides u otros atenienses, caídos en el combate y celebrados por la piedad familiar (57). Se trata sin duda, en esos casos, de cenotafios, y no tenemos ninguna razón para suponer que en el siglo IV los atenienses hayan renunciado a enterrar a sus muertos en los *poluandreía* [sepulturas comunes] del Cerámico (58). Se observará asimismo que en sus temas decorativos, estas tumbas repiten la ornamentación de los monumentos públicos, tomados como modelos. Pero aunque el monumento colectivo siga siendo la norma, las individualidades han ganado mucho en esta nueva práctica, donde a la gloria cívica se agrega una gloria de índole personal. El nombre de Dexileo, por ejemplo, no corría peligro de caer en el olvido ya que después de habérselo exaltado dos veces oficialmente –en la inscripción de los Caballeros matados en el año 394 pero también ya antes, con toda probabilidad, en la lista del *poluandreion* del año–, el joven caballero recibe otra celebración en un epitafio[56] y un relieve que lo aíslan para siempre de sus compañeros de combate (59).

La comunidad trata sin duda de canalizar en provecho propio la emergencia de las individualidades, y la *polis* ofrece una tumba cada vez más suntuosa a los particulares a los que honra con un monumento en el cementerio público. Pero no es seguro que los valores cívicos se beneficien en gran medida con ello, porque hace mucho tiempo que se ha iniciado el proceso que lleva de la lista colectiva a la corona que recompensa los méritos guerreros de un individuo (60).

Para cerciorarse de la existencia de las tensiones subyacentes al bello ordenamiento del *nomos*, no es ni siquiera necesario adentrarse en la larga historia de las relaciones entre lo público y lo privado. Basta más bien con entrar de nuevo en el *demósion séma* y volver a esos obituarios que a primera vista nos parecían encarnar en toda su rigidez la impronta cívica de Clístenes. Esos obituarios cuyo corpus presenta una evidente unidad a pesar de sus innumerables lagunas.

Si los examinamos más de cerca ¿qué vemos detrás de su aparente rigidez? De uno a otro año, y a veces en el mismo, hay variaciones en el modo de registrar las pérdidas, en el lugar asignado a los oficiales y en el emplazamiento de las rúbricas geográficas. Se observan agregados tardíos añadidos por diferentes manos debajo de la estela, a los costados y hasta de manera vertical, en las columnas. Es preciso tener en cuenta, por supuesto, las contingencias materiales y los inevitables errores de transmisión o los olvidos en el registro de los nombres. Pero hay algo más: variaciones y añadidos sugieren que para inscribir a un combatiente en la lista de los muertos atenienses, la comunidad se refería a criterios estrictos pero a la vez sujetos a nuevas definiciones. Por un lado, se observa una muy real

56 Para la inscripción de los *Hippeis* [caballeros], véase Tod, II, 104. Para el epitafio de Dexileo, *ibid.*, 105.

apertura; por el otro, una jerarquía, implícita, entre los combates librados en los diversos campos de batalla de un mismo año, en uno u otro bando, y también entre diversas categorías de combatientes.

Documentos inapreciables pero desconcertantes, los obituarios resisten a todo intento de clasificación sistemática y no resulta fácil determinar los criterios que guiaron la inscripción en las listas. "Estelas [...] grabadas por atenienses [...], expuestas en Atenas, para atenienses" (61), los obituarios no son generosos en precisar la calidad de los combatientes, sobre todo cuando éstos son atenienses. Pero la escasez misma de esas precisiones nos impide a la vez cotejarlas con un sistema de lectura global correspondiente a la organización de conjunto del ejército ateniense. De ese modo, es inútil esperar que ciertas apelaciones nos revelen su enigma. Así, entre los *xenoi* [extranjeros] mencionados en varios obituarios,[57] se pueden reconocer aliados, como lo observa Ph. Gauthier. Pero la ausencia de etnias es desconcertante, quizá se trataba simplemente de mercenarios o de metecos. Cuando se piensa que en ese siglo V a.C., tan poco convencional, el modo de designar una determinada categoría de combatientes podía variar considerablemente de una lista a otra, las cosas se complican todavía más.

Con todo, algunas evidencias se imponen. En primer lugar, *la presencia de no-atenienses en esas listas atenienses.* Los *toxótai bárbaroi* [arqueros extranjeros] mencionados cuatro veces en esos obituarios[58] no plantean dificultades mayores. Esos "bárbaros", al fin y al cabo muy helenizados, como lo prueban sus nombres, constituyen las tropas de arqueros que Atenas, como muchas otras ciudades, usaba para combatir en los extremos límites del mundo griego, contra bárbaros también armados a la ligera y portadores de arcos (62). Un descubrimiento reciente[59] confirmó la presencia de esclavos en los *poluandreía* del Cerámico, probada ya por Pausanias.[60] Aunque la mención de *un* esclavo siga siendo por ahora única en los obituarios, esa promoción póstuma del *thérapon* Hilas constituye por sí sola un elemento extraño, porque el que participa en la guerra debe ser un hombre libre. Y se sabe con cuánta parsimonia los griegos consentían en hacer excepción a ese principio en los casos de extrema urgencia (63). En cuanto a los "extranjeros" libres, también podían figurar en la misma lista que los ciudadanos. Sin embargo, su inscripción estaba lejos de ser tan frecuente como lo afirma Wilamowitz, alegando la famosa "generosidad" ateniense (64). Es cierto que mezcladas con los nombres atenienses se han relevado diversas listas de nombres que no lo son, pero eso no significa que se asociara sistemáticamente, en la muer-

57 *IG*, I^2, 944, 949 y 950; se agregará *Agora*, I, 3842 b.
58 *IG*, I^2, 950; *Agora*, XVII, Nº 14, 17 y 22.
59 Pausanias, I, 29, 7.
60 *Agora*, XVII, Nº 1, II, 139-140.

te, a los auxiliares extranjeros con los ciudadanos. Cuando no están enterrados aparte, en un monumento colectivo especialmente erigido para ellos en los bordes del *demósion séma*,[61] se los agrega en los espacios vacantes o en una lista adicional, precedida o no de la rúbrica *xenoi*.

De esta manera, ninguna política claramente definida parece haber regido las relaciones de los combatientes no atenienses con la ciudad: "Una vez cumplido lo esencial, es decir, una vez que los ciudadanos atenienses se habían expuesto, alabado y enterrado, se agregaban ocasionalmente... los nombres y cuerpos" de esos auxiliares (65). La apertura de la ciudad imperialista conoció sin duda múltiples fluctuaciones y solamente las circunstancias del momento decidieron muchas veces qué actitud tomar con esos muertos de segundo orden. Sin embargo, cuando enterraban a los no atenienses en el Cerámico, los atenienses les otorgaban una gran importancia por el hecho de inscribir los nombres, aun cuando fuera a las apuradas, bajo la rúbrica general de *Athenaíon hoíde apéthanon* ("entre los atenienses, han muerto...."). Es preciso, por supuesto, en este caso, dar a *Athenaíoi* el sentido amplio de "ejército ateniense" y distinguir dos acepciones de este término que se oponen de un modo implícito dentro de la estela: el grupo guerrero de los atenienses está compuesto por los atenienses propiamente dichos y por los "otros".

Una curiosa lógica rige la ecuación *Athenaíoi* = *Athenaíoi* + *x*, ya que el todo se designa como la parte que, siendo inferior en cantidad, le es eminentemente superior en calidad. Pero sólo esta extraña equivalencia da cuenta del ordenamiento de los obituarios o de la muy especial aritmética que regula la enumeración de las pérdidas atenienses en los relatos de los historiadores. Así, al calcular las pérdidas de Delión, Tucídides observa: "Habían muerto en la batalla, del costado ateniense, un poco menos de mil, entre los cuales se encontraba el estratega Hipócrates, sin contar una gran cantidad de soldados de las tropas ligeras (*psíloi*) y de criados de ejército (*skeuóphoroi*)"[62] (66). Pero nuestros esfuerzos no han alcanzado todavía la claridad total cuando leemos en Tucídides y también en los obituarios que el grupo de los "verdaderos atenienses" no recubre la totalidad de los ciudadanos: hay ciudadanos atenienses en las tropas ligeras de Delión y se hallan asimismo en los obituarios ciudadanos enumerados por fuera de las diez tribus, debajo de la estela bajo la rúbrica de *toxótai* [arqueros].[63] Todo ocurre como si en el dominio de la guerra la palabra *Athenaíoi* designara un grupo unas veces más amplio, otras veces más restringido, que el de los ciudadanos-soldados. De

61 Monumento a los argivos muertos en Tanagra: *Agora*, XVII, N° 4 (Meiggs-Lewis, N° 35); agregaremos *Agora*, XVII, N° 7 y 9 (letras jónicas: aliados eólos o jónicos).

62 Tucídides, IV, 101, 2.

63 *IG*, I², 929 y 949.

este modo, más grave que la oposición entre los atenienses y los "otros", se nos aparece la distinción eminentemente ideológica de los "Atenienses" agrupados por tribus y arqueros reunidos bajo una misma *tekhné* [técnica, arte] ¿Se será menos ateniense por el hecho de especializarse en la guerra no hoplítica? Algunos lo piensan así en Atenas (67) y sin retomar explícitamente con una mano lo que consiente la otra, la comunidad tiende a marcar la diferencia.

Pero, más allá de los refinamientos jerárquicos, lo esencial es que la ciudad entierra a los arqueros en el *demósion séma.* Ocurre lo mismo, sin duda, con todos los otros *thétes* [soldados de baja extracción], *psíloi* [tropas ligeras] (68) y remeros.[64] A los historiadores que quisieron excluir a estos últimos del Cerámico con el motivo de que no estaban inscritos en el registro de los hoplitas se les replicará que desconocen la complejidad de la política militar de Atenas (69) y que confunden preferencia ideológica y principio democrático. Aunque en los ordenamientos de esos historiadores los obituarios se adecuan al modelo del catálogo político, ¿la democracia podía acaso "olvidar" a ciudadanos con pleno derecho, cuando honra a la vez a bárbaros y a extranjeros sepultándolos del mismo modo que a los "atenienses"? Aquí es preciso cortar por lo sano: si ningún obituario nombra a un remero o a un peltasto* como tal, es porque los *thétes* formaban parte de esos *Athenaíoi* enumerados bajo las diez tribus (70).

Entre esos *Athenaíoi* incluiremos, por último, también a los metecos enrolados como hoplitas. Se ha pensado con frecuencia que no se los enterraba en el *demósion séma* porque Tucídides no los menciona en su descripción de los funerales y porque los obituarios no contienen ninguna rúbrica que se refiera con precisión a su estatuto (71). Pero Tucídides no vacila en incluirlos entre los *ástoi* [ciudadano originario de Atenas] (72) y si hay no-atenienses que merecen honores funerarios oficiales, ésos son precisamente los metecos, que Aristófanes comparaba con el "ruido" de la ciudad, indisociable del "salvado de la sociedad"[65] (73).

Es preciso agregar que tanto para los *ástoi* como para los extranjeros, las reglas de inscripción variaron probablemente durante la historia de Atenas. A través de los obituarios del siglo v a.C., la *polis* democrática se nos presenta como oscilando entre el exclusivismo y la apertura, entre una concepción amplia y otra más estrecha del estatuto del ateniense. En la medida en que lo permiten los huecos del corpus, se podría incluso trazar a grandes rasgos una historia de esas oscilaciones.

Esa historia empieza en Maratón, donde una línea divisoria perfectamente clara separa a ciudadanos y no-ciudadanos en la muerte: sólo se convierte en

64 El *Menéxeno* (243 c 5-8) postula su entierro en el *demósion séma* (los cuerpos de los combatientes de Arginusas no están en el *séma* pero permanece su recuerdo).

* Soldados de a pie armados con adargas. [N. de la T.]

65 Aristófanes, *Acarnienses*, 507-508.

héroes a los hoplitas atenienses cuyas tumbas son honradas todavía en los años 123-122 por los efebos.[66] En cuanto a los esclavos, se los entierra junto con los soldados de Platea,[67] lo cual no significa de ningún modo una promoción póstuma, ya que, liberados antes del combate para no afear las filas de los hoplitas,[68] se los agrupa, como es natural, con los auxiliares libres, pero separados para siempre de los ciudadanos[69] (74). En el otro extremo del siglo V a.C., el *demósion séma* parece abrirse con generosidad a los extranjeros, o por lo menos a los que combatieron en las filas de los demócratas en el año 403 y "consideran como su patria a la virtud".[70] A ese grupo heterogéneo compuesto por metecos, mercenarios y aliados, la ciudad no vaciló en acordar funerales oficiales y una sepultura en el Cerámico. Es cierto que Lisias parece considerar como excepcionales las honras que tratan a los extranjeros como ciudadanos "hasta la eternidad". Pero esos honores son menos excepcionales respecto de los funerales anteriores que si se los compara con el exclusivismo que presidió –durante el restablecimiento de la democracia– a la reorganización del cuerpo cívico. Por consiguiente, no es el carácter único de ese entierro en el *demósion séma* lo que interesa al orador, sino más bien la grandeza verdaderamente democrática de esa medida, tácitamente opuesta al conformismo estrecho del *demos* victorioso, replegado sobre sus privilegios y más proclive a seguir a Arquino o a Teozótides que a Trasíbulo (se sabe que el decreto de Trasíbulo, que integraba a los metecos liberadores en el cuerpo cívico, concernía a Lisias en lo personal). Generosos con los muertos, los atenienses lo fueron mucho menos con los vivos. Rechazaron, en efecto, la propuesta del jefe demócrata y privaron de la "liberalidad" de la ciudad a los hijos no legítimos de los atenienses muertos por la democracia (75). Entre el entierro de los *xenoi* al lado de los atenienses y el decreto de Teozótides, muy atento a distinguir entre ciudadanos y no-ciudadanos, dista el largo trayecto entre el encabezamiento *Athenaíen hoíde apéthanon* y la precisión *hóposoi Athenaíon apéthanon biaiói thanátoi* ["número exacto de los atenienses muertos de muerte violenta"]:[71] ausentes de los obituarios, donde se mezclan sin distinción ciudadanos y extranjeros, se enumera en cambio minuciosamente a patronímicos y a habitantes de los *demos* cuando se trata de aislar a los huérfanos legítimos nacidos de padres atenienses. En el año 403, se reactiva la ley de los años 451-450

66 IG, II-III^2, 1006. Pausanias (X, 20, 2) recuerda que sobre su tumba se erigía una estela con los nombres de las víctimas clasificados por tribus.

67 Pausanias, *ibid.*

68 *Ibid.*, VII, 15, 7.

69 Se los puede comparar con los entierros de los espartanos y de los ilotas en Platea en dos tumbas distintas (Heródoto, IX, 85).

70 Lisias, 66.

71 Decreto de Teozótides, II, 4-5.

sobre la ciudadanía, caída en desuso durante la guerra del Peloponeso. De golpe, el entierro de metecos y de extranjeros en el *demósion séma* pudo pasar por una decisión excepcional, lo cual, probablemente, estaba lejos de ser.

Es imposible seguir paso a paso las fluctuaciones de la política ateniense entre los años 490 y 403 a.C. Sin embargo, el obituario del año 464 llama la atención por su apertura y su eclecticismo ya que no sólo comporta la mención de un esclavo sino que registra los contingentes de aliados que, salvo la enumeración de los muertos de Drabesco –que encabeza la lista–, graba las pérdidas batalla por batalla y en un orden no convencional que mezcla ciudadanos, esclavos y aliados.[72] Esta apertura puede explicarse por la amplitud del esfuerzo común de los atenienses y de sus aliados para fundar en Tracia el asentamiento llamado de los Nueve Caminos (76). No hay duda de que F. Jacoby no habría vacilado en ver en lo que considera como el primer obituario, la audacia innovadora de los comienzos... Esta apertura, precaria por cierto, vinculada con circunstancias particulares, se originó tal vez en la ley de Pericles sobre la ciudadanía. Pero por otro lado, aunque ruidosamente proclamada entre los años 451-450, la solidaridad llena de sombras del grupo de los atenienses debió sufrir más de un agravio durante la guerra del Peloponeso. Bastaría para verificarlo una sola prueba, o sea, la inscripción de los "arqueros bárbaros" en cuatro obituarios, tres de los cuales son seguramente posteriores al año 430.[73] Para decirlo claramente, sólo los "portadores" esclavos parecen haberse beneficiado con la generosidad de la democracia. Existe un clivaje demasiado profundo entre *ástos* [ciudadano ateniense] y esclavo...

Atenienses: los muertos enterrados en el Cerámico lo son en su mayoría. Bajo la unidad de un nombre, se intentó hacer aparecer la complejidad de lo real. La oración fúnebre no nos sirvió para nada en el desciframiento de los obituarios, ya que, resueltamente sorda a todo lo que no es la unidad de la *polis*, no conoce otros muertos que los ciudadanos y no tiene otro objeto que los "atenienses", cuerpo homogéneo de los guerreros cuya moral, implícitamente hoplítica, presenta no obstante un grupo que no está estructurado por ninguna jerarquía. Un desfasaje patente se nos presenta, entonces, entre el *ergon* de los funerales y el *logos epitáphios.*

Se observa el mismo desfasaje entre lo que se puede adivinar de la dimensión religiosa de los funerales públicos y las escasas informaciones que dan a este res-

72 *Agora* XVII, N° 1 (IG, I², 928 + Ag. I 7009.): II, 37-38 y ss.
73 *Agora* XVII, N° 14 (*circa* 430) y 22 (guerra de Decelea); IG, I², 950 (batalla naval de finales del siglo V).

pecto los *epitáphioi*. Por más natural que sea la ausencia del culto olímpico de un discurso incluido en una ceremonia funeraria,[74] más sorprendente debería resultar la discreción con la que los oradores evocan el culto ofrecido a los muertos: salvo breves alusiones, en general la oración fúnebre prefiere desarrollar largamente el tema –político, al fin de cuentas– de la inmortalidad de la gloria cívica.

Por eso, es difícil determinar la periodicidad de la ceremonia. Según Tucídides, los atenienses sólo procedían a celebrar funerales "cada vez que la ocasión se les presentaba".[75] Se ha deducido de esta frase que en las épocas de paz no se celebraba ninguna ceremonia. Al afirmar que la *Boulé* tomó de modo imprevisto la decisión de organizar funerales,[76] Platón confirma tal vez el testimonio de Tucídides, siempre que no se trate de un error voluntario del filósofo para orquestar por anticipado su crítica del *topos* de la improvisación (77). Por otro lado, todo parece indicar que los funerales no se celebraban siempre en la misma fecha. Tucídides relata que se enterró a los primeros muertos de la guerra del Peloponeso en invierno[77] y luego, un poco apresuradamente, se atribuyó a esta indicación un alcance general. Es verosímil que los funerales se celebraran en invierno, estación en que cesan los combates, pero sólo es una mera probabilidad. Más aun, los historiadores se apuraron en asignar un contenido preciso a la vaguedad de la fórmula proponiendo una fecha: "Epitaphia" (el 7 de Pianepsión) o "Genesia" (el 5 de Boedromión) (78). Pero además de que ambas fechas son demasiado cercanas al final de las hostilidades y plantean muchas dificultades prácticas –por ejemplo, el traslado de los restos–, el hecho de que en el año 322 Hipérides haya pronunciado su *epitáphios* al comienzo de la primavera –lo cual no es dudoso– invita a evitar toda sistematización apresurada.

Y sin embargo, ciertos testimonios indican sin ambigüedad que se honraba a los muertos en fechas fijas en una ceremonia anual. Así, el orador del *Menéxeno* afirma que la ciudad "no deja de honrar a los muertos mismos: cada año celebra en común todas las ceremonias que es costumbre celebrar para cada uno en privado. Además de esto, establece certámenes gimnásticos e hípicos y concursos musicales de todo tipo".[78] ¿Lo que al comienzo del diálogo se daba como una ceremonia circunstancial habrá pasado a ser anual por la sola fantasía del filósofo? En realidad, estas dos informaciones sólo se contradicen si uno decidió negarse a disociar los funerales propiamente dichos de la celebración periódica

74 Acerca de la prohibición de mencionar a los dioses olímpicos, véase *Menéxeno*, 238 b 2-3, y Demóstenes, 30-31. La alusión a los dioses de abajo aparece en *Menéxeno*, 244 a 5-6, y en Demóstenes, 34.

75 Tucídides, II, 34, 7.

76 *Menéxeno*, 234 b-c 6-7 y 235 c 9.

77 Tucídides, II, 34, 1.

78 *Menéxeno*, 249 b 3-6.

de los muertos. En la época de Aristóteles, los sacrificios en honor de los ciudadanos muertos en la guerra, tanto como los certámenes funerarios, forman parte de las atribuciones regulares del polemarca[79] y desde el comienzo del siglo IV a.C., Lisias asocia y al mismo tiempo distingue los funerales y los certámenes.[80] De un modo similar, la ley funeraria de Tasos no implica de ningún modo la simultaneidad de los *ekphorá* y de los sacrificios y concursos en honor de los *Agathoi* (79). Todo indica, por consiguiente, que los muertos reciben una doble *timé* [marca de honor]: honrados de una vez para siempre en los funerales públicos a través de un *epitáphios*, no por ello se deja de honrarlos todos los años mediante un culto. La ceremonia de los funerales les asegura la eternidad de su memoria, mientras que determinados sacrificios y certámenes reactualizan periódicamente el honor inicial.[81]

Se nos aclara, de este modo, el estatuto de la ceremonia. Sancionando oficialmente la muerte de los ciudadanos, la ceremonia significa una culminación y, en esa perspectiva, el orador –por ejemplo, Pericles– puede limitarse a elogiar a las víctimas del año que acaba de transcurrir.[82] Pero precisamente porque incorpora los muertos de un año de guerra a la cohorte inmemorial y gloriosa de los atenienses valerosos[83] la ceremonia se abre también a la periodicidad del culto, como lo dice claramente el *epitáphios* del *Menéxeno*. Al decidir hacer de los funerales el punto culminante de un proceso, Tucídides –con Pericles– los trata como una ceremonia autónoma, desligándolos de todas sus implicaciones religiosas. De ese modo, no lograba sino ocultar las celebraciones periódicas y su silencio –demasiado perfecto– no puede interpretarse, por lo tanto, como una prueba de que en el siglo V a.C. no existieran ni *agón* ni sacrificios. Veremos en esto, más bien, una pantalla destinada a enmascarar el culto.

Entre los funerales y el culto se establece, al mismo tiempo, un vínculo estrecho y un hiato. No nos sorprendamos, entonces, de la infinidad de discusiones en torno al problema interminable de determinar cuál es el estatuto que la ceremonia oficial confiere a los muertos. Capturados en el vínculo complejo que en los funerales une lo religioso con lo político, los historiadores suelen vacilar en tratar los obsequios como verdaderas "ceremonias de heroización" (80). Algunos se deciden y afirman, con F. Jacoby, aunque ningún texto de la época pronuncie el término, que el culto oficial sólo podía referirse a héroes (81). Pero esta hipótesis contraría las convicciones de todos aquellos para quienes Atenas, la más

79 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 58.
80 Lisias, 80.
81 Demóstenes, 36.
82 Véase Tucídides, II, 42, 1.
83 *Timé*: Tucídides, II, 35, 1 y 44, 4. Compáreselo con III, 58, 4, en el pasaje sobre el culto panhelénico de Platea; Lisias, 66, 76 y 79; *Menéxeno*, 249 b 3; Demóstenes, 36.

"política" de todas las *poleis* griegas, fue en la época clásica la única ciudad que no creó nuevos héroes (82). Los mismos historiadores, a la vez que callan cuando abordan la cuestión, hablan de "honores especiales" gracias a los cuales se trata a los muertos "*como* héroes" sin que lo sean "en sentido estricto" (83).

Estas reticencias no carecen de motivos. La categoría de los héroes, heteróclita si no flotante, no se deja delimitar con certeza y las interferencias en el culto mismo –más abundantes de lo que por lo común se cree– entre sacrificios heroicos y ctónicos y sacrificios olímpicos contribuyen a embarullar las cosas. Además, la muerte guerrera de los ciudadanos y el eterno renombre que se les promete complican el problema todavía más: ¿cómo protegerse contra la anfibología del término *héros* que, ligado desde sus orígenes con la esfera de la guerra, adquirió muy pronto un sentido metafórico? ¿Cómo resistir a la tentación de confundir heroísmo e inmortalidad en la gloria (84)?

Sin embargo, diferenciados para siempre de la muchedumbre anónima de los otros muertos (85), los atenienses caídos en el combate se vuelven objeto de una *timé*[84] que en muchos de sus aspectos los designa sin ambigüedad como héroes. Trasladando a Atenas los restos de los ciudadanos autóctonos para confiarlos a la tierra-madre,[85] la ciudad ateniense, como la ciudad espartana al repatriar los despojos de sus reyes,[86] parece obedecer a la necesidad –imperativa para toda *polis*– de asegurarse la protección de sus héroes nacionales. Enterrados en las puertas de la ciudad, como los *Agathoí* de Tasos, los ciudadanos valerosos de Atenas se ven quizás ellos también invitados a montar "una guardia vigilante contra la muralla" (86). Se interpreta de ese modo, por lo menos, un fragmento célebre del *epitáphios* de Samos en que Pericles, rompiendo el silencio observado en general por los oradores oficiales acerca de la dimensión heroica de los muertos, caracterizaba a los atenienses del *demósion séma* por los honores que reciben y las *ventajas que procuran.*[87] Entre los honores heroicos, es necesario incluir la importancia otorgada al *nombre* de los muertos (87) tanto como los sacrificios y los concursos fúnebres dedicados a ellos (88). Por último, cuando Hipérides cierra la lista de los grandes hombres del pasado con los tiranicidas que reciben en el infierno a Leóstenes y a sus compañeros, no debemos ver allí un simple rapto de inspiración del orador. Eco de la cercanía entre héroes y tiranicidas en el cementerio

84 *Menéxeno*, 237 c 1-3: "Ahora, después de muertos, yacen en los lugares familiares de la que los dio a luz, los crió y acogió".

85 Plutarco, *Agesilao*, 40.

86 Plutarco, *Pericles*, 8, 9. El empleo del presente parece indicar una acción durable y siempre actual

87 Pausanias, 1, 29, 15.

del Cerámico,[88] esa cercanía se proyecta en el Hades,[89] y sugiere un parentesco más profundo que une oficialmente a los ciudadanos caídos por la patria con Harmodios y Aristogitón. En efecto, se les ofrecen sacrificios comunes, presididos por el polemarca a fines del siglo IV a.C., y esto se comprueba ya en la época de Heródoto (siempre y cuando la evocación de los tiranicidas no sea un puro *topos* retórico en la arenga de Miltíades en honor a Calímaco de Afidna).[90] Nos veríamos, de esta manera, tentados a concluir que la ciudad ateniense otorgaba realmente la heroización a sus muertos. Pero queda en suspenso explicar por qué esa afirmación debe vencer tantas resistencias, antiguas y modernas.

En realidad, cuando ponen en duda el carácter heroico de los combatientes atenienses –o el de los espartanos de las Termópilas, cuyas tumbas Simónides celebraba no obstante "como un altar",[91] o incluso los sepulcros de Harmodios y Aristogitón– los modernos no hacen sino reproducir la profunda "incertidumbre" de las ciudades griegas "acerca del estatuto de los guerreros muertos en el combate" (89) y, en forma más general, de las grandes figuras patrióticas.

Se ha explicado a menudo esta reticencia por el deseo de no violar el estatuto más que humano –ligado esencialmente a un pasado más lejano– que es el pasado de la epopeya. En esta perspectiva, la fórmula *thuein hos heroi* [rendir un sacrificio *como* a un héroe] significaría que otorgando a simples mortales los honores reservados a los guerreros del *epos*, las ciudades quieren mostrar la distancia que separa el presente de los tiempos heroicos (90). Es así que con acentos imitados de Calino de Éfeso[92] (91), Isócrates afirma que sólo los combatientes de las guerras médicas merecieron "los mismos honores que los semidioses" de la época troyana.[93] Pero hay algo más en estas vacilaciones: como la atribución de heroísmo depende siempre de una decisión de la comunidad, los griegos de la época clásica, siempre propensos a celebrar la *polis* en todas sus manifestaciones, ocultan lo religioso bajo lo político (92). Tucídides, por ejemplo, que calla lo referido al *agón epitáphios* ateniense, no pondría de relieve el carácter heroico de los honores rendidos al general espartano Brásidas por los anfipolitanos, si las necesidades de su relato no lo obligaran imperativamente a ello.[94]

La oración fúnebre lleva al extremo esa reserva. Los oradores no sólo nunca evocan la categoría de los héroes, sino que emplean múltiples precauciones

88 Hipérides, 39.
89 Heródoto, VI, 109, 3.
90 Simónide, 5 D, 3.
91 Calino de Éfeso, 1 D, 19.
92 Isócrates, *Panegírico*, 84.
93 Tucídides, V, 11, 1. El reemplazo de Hagnón por Brásidas es el signo de la ruptura de Anfípolis con Atenas.
94 Plutarco, *Pericles*, 8, 9; Demóstenes, 32-34.

cuando les otorgan oficialmente la felicidad y la inmortalidad. Así, en Pericles, una comparación con el culto de los dioses le sirve de escudo para proclamar que los ciudadanos muertos en Samos se "han vuelto inmortales" como aquéllos, y para exaltar la *eudaimonía* [felicidad] de los muertos del Queroneso. Demóstenes necesita recurrir a un "razonamiento justo" en varios puntos.[95] No encontramos en los *epitáphioi* ningún argumento positivo a favor del heroísmo de los muertos. Ni la evocación de la isla de los Bienaventurados[96] ni el calificativo *eudaimon*[97] bastan, en efecto, para convertir en héroes a los ciudadanos desaparecidos: "significante flotante" (93), ese adjetivo tiende a designar la felicidad de aquel a quien la muerte ha liberado de los sinsabores de la vida; muy poco tiene que ver con un título oficial, lo cual se manifiesta en que los propios oradores no vacilan en reemplazar la "felicidad" por la fórmula "feliz fortuna" (*to eutukhés*), término vago que puede referirse tanto a una muerte como a una vida.[98]

La única noción comprensible en la oración fúnebre es la que persiste bajo el nombre de "gloria póstuma y recuerdo [del] nombre" de los muertos (94), a condición de aceptar que los *epitáphioi*, dominados por la regla exigente del anonimato, no otorgan a los ciudadanos otro nombre que no sea el de "atenienses" y ninguna otra gloria que no sea colectiva. Entre la lista de los muertos y el discurso, la distancia es patente, como lo es entre el himno y el elogio,[99] entre la lamentación, fúnebre[100] o heroica (95) y el *logos*. Esas dos dimensiones coexisten en los funerales nacionales y para comprender la oración fúnebre, tuvimos que volver a situarla en ese marco donde lo religioso y lo político se entreveran de un modo indisoluble. Pero, una vez más, los *epitáphioi* operan una clasificación dentro de la complejidad de la ceremonia, ya que eligen lo político contra lo religioso después de haber elegido lo intemporal contra el movimiento y la unidad contra la diversidad.

Así, el *logos* esclarece el *ergon* sólo con una luz parcial. Pero a la inversa, la distancia varias veces comprobada entre el discurso y la práctica invita a salir del contexto de los funerales para delimitar la coherencia propia de la oración fúnebre, confrontándola con otros lenguajes y otras prácticas.

95 Demóstenes, 34.
96 Por ejemplo en Lisias, 79, Demóstenes, 32, Hipérides, 42. Compárese con Isócrates, *Panegírico*, 84
97 Tucídides, II, 44, 1. Para *eutukhés*, véase una vez más Hipérides, 24 y 28.
98 Lisias, 3, 80; *Menéxeno*, 239 b 7-8.
99 Tucídides, II, 46, 2, y *Menéxeno*, 249 c 8; Lisias, 81; Demóstenes, 37.
100 Cicerón, *Filípica* XIV, 23-25.

2. LA GLORIA DE LOS MUERTOS: DESDE LA CELEBRACIÓN ARISTOCRÁTICA HASTA EL ELOGIO COLECTIVO

La oración fúnebre colectiva es griega: con esta proposición, no pretendemos negar el carácter prioritariamente ateniense del discurso destinado a los muertos, sino poner de relieve de entrada la solidaridad profunda que lo vincula con un universo mental de la ciudad griega "clásica" donde la primacía de los valores públicos es una realidad y a la vez un ideal. Se lo puede verificar comparando el *epitáphios logos* con la *laudatio funebris* romana, que nada tienen en común salvo su nombre y cuya disparidad reitera la distancia imposible de reducir, entre la *polis* y la *civitas.*

El elogio a los soldados muertos en el combate no es una costumbre romana, a lo sumo un modelo literario de la época de Cicerón (96), y cuando este último integra en su 14° Filípica una oración fúnebre en honor a los gloriosos luchadores de la legión de Marte,[101] todo indica que ese fragmento es un pastiche o un préstamo circunstancial, fiel en su forma al modelo griego pero sólo en su forma, ya que el contexto difiere sustancialmente: el Senado reemplaza ahora al vasto auditorio del Cerámico, y un proyecto muy pragmático sustituye la celebración simbólica, ya que el elogio orquesta ahora una propuesta de jurisconsulto. Es así que la gloria de los muertos, sancionada con honores en los que Cicerón ve un favor único,[102] pasa a segundo plano respecto de la exaltación de los sobrevivientes, indispensable para el éxito de su política. Además, el anonimato igualitario del discurso griego ha cedido su lugar a la enumeración exhaustiva de los méritos de los jefes, lo cual nos retrotrae a la *laudatio funebris.*

Tal como la presenta Polibio,[103] la oración fúnebre romana se propone, en efecto, celebrar a un hombre o a una familia. Pronunciada en el foro adonde se ha trasladado el muerto, la enuncia el hijo o el pariente más próximo, recordando las virtudes y las bellas acciones del ilustre difunto en presencia del pueblo reunido. Al instalar los despojos mortales frente a las tribunas donde se pronunciaban las arengas, y celebrar las hazañas del desaparecido y de sus más remotos antepasados, las grandes familias se proponen, por supuesto, hacer partícipe de su duelo a la comunidad entera y dar un ejemplo de valor a la juventud romana. Pero estos funerales, reservados a una élite, son publicitarios y no públicos. Exhiben el poder omnímodo de las *gentes* [familia o tribu] y no una celebración cívica. Aunque el pueblo *parezca* aludido en ellos, esta apariencia[104] no oculta la

101 Cicerón, *Filípica* XIV, 30-31 y 34-35.
102 Polibio, VI, 52-54. Véase también Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma* V, 17, 2 y ss. (funerales de Bruto), y Tito Livio, II, 47.
103 Véase el uso de *phaínesthai* en Polibio, VI, 53.
104 Polibio, VI, 54.

realidad aristocrática de una ceremonia donde las familias nobles no hacen sino recordar, desde lo alto de la tribuna, que son el núcleo vital de la ciudad. Es así que la *laudatio* puede, a lo sumo, provocar sentimientos de abnegación personal y suscitar en el joven romano, fascinado por el renombre y el valor, el deseo de una gloria individual semejante a la del muerto. Benefactor de su patria,[105] el ciudadano ofrece entonces sus servicios al Estado, provecho privado que se opone a la abnegación colectiva ateniense,[106] tanto como los *erga* de la ciudad a las proezas individuales de un Horacio, un Manlius Torquatus o un Horacio Cocles,[107] citados por Polibio para reforzar el valor educativo de esa costumbre.

Esta breve digresión, que nos sirve para esclarecer por contraste el espíritu igualitario de la oración fúnebre, nos recuerda la necesidad de situar el discurso ateniense en "este doble movimiento de democratización y divulgación" que rigió el desarrollo de toda ciudad griega (97). Pero si el *logos* político rompe con los modos aristocráticos del discurso, su advenimiento no es más "milagroso" que el de la *polis* y la ruptura no logra disimular continuidades secretas. Así, los que ven en la oración fúnebre una forma anterior al pleno desarrollo de la retórica están obligados, al mismo tiempo, a buscar sus modelos, y los encuentran en general en la poesía lírica (98). Intentaremos aquí, más bien, asignar al discurso fúnebre su lugar originario, entre los dos polos de la lamentación y el elogio que en la sociedad aristocrática definían la relación entre vivos y muertos. Por ejemplo, cuando constatemos que de un *epitáphios* a otro una misma fórmula proclama la misma prohibición de gemir sobre los combatientes y la misma obligación de comprometerse por entero en su elogio,[108] no podremos ya conformarnos con ver en ello el signo de una filiación mal aceptada: aun cuando la oración fúnebre deriva del *thrénos* lírico, hay mucho más en ese rechazo, porque éste instaura la relación de una comunidad con sus muertos y, a través de éstos, con su presente y su pasado.

Menos riguroso que la legislación de Tasos –que prohíbe de modo terminante hacer duelo por los *Agathói*–,[109] el ceremonial ateniense autoriza las lamentaciones rituales y al mismo tiempo las limita a su mínima expresión; no obstante, por intermedio de la oración fúnebre la ciudad recuerda que los combatientes muertos en la guerra merecen algo más que lamentaciones. De hecho, más allá de Atenas y Tasos, tenemos que ver en esta prohibición de llorar a los muertos una prescripción específicamente cívica expandida en toda la Grecia de las

105 Tucídides, II, 43, 2.
106 Polibio, VI, 54.
107 Tucídides, II, 44, 1; Lisias, 77 y 80. Véanse también Demóstenes, 32-37; Platón, *Menéxeno*, 248 c 5, 247 c 7 y 248 b 6, e Hipérides, 42.
108 Ley funeraria de Tasos, 1. 4.
109 Diodoro de Sicilia, XI, 11, 6.

poleis. Así, aunque algunos comentaristas hayan cuestionado la pertinencia del término usado por Diodoro, el poema que Simónides dedica a los guerreros de las Termópilas es un real *egkómion* [elogio][110] y no un *thrénos* [lamentación por un muerto]. Esos versos que reemplazan las lamentaciones por los elogios[111] se nutren de las mismas fuentes del pensamiento cívico que la oración fúnebre.

Para delimitar la significación de este rechazo del *thrénos*, es necesario primero determinar el sentido que, entre sus múltiples acepciones, los oradores oficiales dan a este término. Se sabe, en efecto, que *thrénos* designa en un principio el lamento trabajado por el poeta[112] (99). Así, en la época homérica, el lamento cantado por el aedo sobre el cuerpo del héroe[113] se opone, en una especie de diálogo, a los gemidos y a los sollozos de los parientes y de la muchedumbre. Los poetas líricos, por su parte, dan al lamento una forma sentencial de consuelo de los vivos, acompañado por toda una filosofía de la vida y la muerte. Pero la ciudad clásica prefiere renunciar a esas dos formas, vinculadas de manera demasiado evidente con una concepción aristocrática del duelo, y sin dejar de atribuir todavía al *thrénos* su sentido originario de lamento en verso, se inclina por ver en esa palabra un simple sinónimo de *góos*, designación general de todo lamento.

Esta equivalencia de *thrénos* y *góos* ilumina en muchos aspectos la oración fúnebre y la prohibición que afecta a las lamentaciones. Leeremos en ella el deseo de reprimir las manifestaciones excesivas de duelo, porque el duelo es, por tradición, patrimonio de la familia (100), pero también porque permite a los individuos que "se atiborran con lamentos"[114] llorar sobre sí mismos[115] con el pretexto de rendir el debido homenaje a los muertos.[116] En resumen, el lamento permite el desahogo de una afectividad incontrolable porque es esencialmente femenina: si los héroes juzgaban que las lágrimas no eran incompatibles con su virilidad de guerreros, en la época clásica, sin embargo, llorar es una actividad propia de mujeres.[117] La ciudad ateniense lo sabe muy bien cuando acuerda un lugar en los funerales a las quejas femeninas[118] y cuando elige a un hombre para pronunciar el elogio de los *ándres* que entierra.[119] Discurso indisolublemente militar y político, la oración fúnebre sólo reconoce como propios los valores masculinos y

110 Simónides, 5 D, 3.
111 La legislación de Solón prohíbe los lamentos en verso (Plutarco, *Solón*, 21, 6).
112 *Ilíada*, XXIV, 720-776. Véase Píndaro, *Ístmicas*, VIII, 57 y ss.
113 *Ilíada*, XXIII, 137.
114 *Ibid.*, XIX, 302, 314, 331, 339, y XXIV, 725, 748, 773.
115 *Ibid.*, XXIII, 9 (*géras thanónton*).
116 Pólux resumirá así esta idea (6, 202): la especie femenina es quejosa y propensa al *thrénos*.
117 Tucídides, II, 34, 4.
118 *Ibid.*, 34, 6.
119 Epitafio de Tético (*IG*, I², 976; *GV*, 1226), 1. 2. Epitafio de Kroisos (*GV*, 1224).

rehúsa, en un mismo gesto, el lamento privado y los llamados a la compasión tan frecuentes en los epitafios aristocráticos que celebran a un guerrero[120] (101).

Pero el rechazo del *thrénos* no se limita a una reacción puramente viril. Aun reduciéndolo a una queja, los *epitáphioi* proclaman un rechazo incluso más radical: el de los cultos heroicos que en un pasado aristocrático fundaban el elogio en el lamento ritual. *Élegos* o *thrénos*, esa "lamentación elogiosa" dirigida a Anfidanas de Eubea, Harmodios, Aristogitón o a los *Eúthunoi* [árbitros] platónicos (102), pone la gloria de los muertos bajo el signo del duelo. Se percibe en ella, con pocas variantes, el mismo espíritu que regía todavía en plena época clásica los funerales de los reyes de Esparta. Sociedad heteróclita, la *polis* espartana prohíbe toda lamentación inoportuna por los ciudadanos caídos en el combate[121] pero reserva a sus reyes funerales heroicos.[122] Estrictamente reglamentado cuando se trata de los "semejantes", el lamento ritual recupera todos sus derechos en esos fastos reales en que asoma un lejano pasado[123] y que evocan, para un Heródoto, las costumbres de los "bárbaros de Asia" más que las de las ciudades griegas de su época.[124] Por eso, con el fin de profundizar mejor la distancia que separa el *thrénos* heroico del elogio fúnebre, nos demoraremos un momento –basándonos en el texto de Heródoto– en comparar esa ceremonia con los funerales públicos atenienses.

En uno y otro caso, los funerales reúnen a la colectividad. Pero a la apertura ateniense responde en Esparta la ley coercitiva, único cimiento eficaz de la unidad del cuerpo social. Todo está codificado en ella, todo es obligatorio, desde la presencia de los ilotas obligados a gemir por sus amos[125] hasta la exteriorización impuesta del dolor. Se golpean la cabeza, se lamentan (103) y mientras que los funerales atenienses dejan las lamentaciones a las mujeres, en Esparta todos se confunden en el duelo –ilotas y hombres libres, hombres y mujeres–. En realidad, la ceremonia es, de punta a punta, duelo[126] y lamentación. Mientras que en Atenas un discurso cuidadosamente diferenciado de los lamentos rituales sucede a la sepultura en tierra, en Esparta el elogio al difunto se integra a los gemidos como una posible manifestación secundaria (104). Mientras que en Atenas un solo orador pronuncia un discurso semejante a los anteriores y a la vez nuevo, en Esparta la multitud profiere siempre una misma fórmula. Así, la comunidad

120 Jenofonte, *Helénicas*, VI, 4, 16 (el aviso del desastre de Leuctres no interrumpe la celebración de las Gimnopedias).
121 Jenofonte, *La república de los lacedemonios*, XV, 9.
122 Tirteo (5 D) se proclama ya testigo de ello.
123 Heródoto, VI, 58.
124 Tirteo, 5 D.
125 Designado con el término *to kedos* (Heródoto, VI, 58).
126 Véase ley funeraria de Tasos, II, 3-4.

espartana se une para proclamar mediante un *thrénos* la absoluta superioridad del rey difunto y durante diez días la ciudad, suspendiendo toda política, se convierte en un único lamento, como para conjurar una muerte que pone en peligro el principio de su continuidad. Nada de eso ocurre en Tasos, donde la duración del duelo se limita obligatoriamente a cinco días,[127] ni en Atenas, donde la actividad de la ciudad no parece interrumpirse más que el tiempo indispensable para enterrar a los muertos y donde el discurso político ocupa su lugar en el seno de la ceremonia.

Thrénos para el rey, figura carismática cuya desaparición crea un profundo desequilibrio (105). A los soldados-ciudadanos, en cambio, se destinarán honores cívicos que en Atenas culminan con un elogio en prosa. Al negarse a derramar lágrimas sobre los combatientes que sacrificaron por ella su existencia, la ciudad proclama que en ella reside toda realidad y el principio de toda vida: el recuerdo siempre reactivado de los desaparecidos debe reemplazar el *póthos* [nostalgia, dolor] de los muertos tomando el lugar del goce doloroso del sollozo,[128] de la potente presencia del ausente o de todo deseo vacío (106).

El movimiento que lleva del *thrénos* al elogio, por cierto, no se efectuó en un solo día. Tiene su historia y sus lentitudes –por ejemplo, la reforma política que integró poco a poco al guerrero en el grupo político (107)– y contiene también, en plena época clásica, sus vueltas atrás. Como son todavía al *laós* [pueblo, multitud] lo que los *prómakhoi* homéricos son al ejército de los aqueos, al desaparecer el "héroe protector" de Calino de Éfeso y el *anér agathós* de Tirteo ahondan un vacío que nada puede colmar excepto las lamentaciones.[129] La Atenas democrática, donde la ciudad se confunde con su ejército, sabe asumir con mayor serenidad la pérdida de sus hombres. Basta, sin embargo, la inspiración épica de un poeta oficial o el dolor de un orador para que el *póthos* regule de nuevo la relación de la colectividad con sus muertos. Acaeció esto en el año 432 a.C., en los epigramas de Potidea[130] y sobre todo en el año 338 con los *epitáphioi* de Demóstenes.[131] Pero esos retrasos y esos dolores no nos sorprenden; son avatares necesarios de todo proceso histórico. Algo esencial persiste, esto es, que el *logos* permite conjurar el duelo para dejar que la gloria tenga la última palabra. Situarse entre las lamentaciones que desalientan y la prohibición de honrar a los vivos (108), ésa es la vía, específicamente cívica, que elige la oración fúnebre, en la que se consuma cabalmente la ruptura con el pasado.

127 *Ilíada*, XVII, 439; XXIII, 14 y 97-98; Esquilo, *Persas*, 133-139 y 541-545.

128 *Ilíada*, XXIV, 776; Calino de Éfeso, 1, 18-19; Tirteo, 9 D, 27-28.

129 GV, 20 (IG, I^2, 945), l. 9: "Esos hombres, la ciudad los lamenta con dolor (*pothei*) y también el pueblo [de Erectea]".

130 Demóstenes, 33 (*póthos* de padres, madres y ciudadanos).

131 GV, 20, l. 12 (*patrid'eukleisan*); Demóstenes, 37 (*eudoxia*).

Atenta a dramatizar la confrontación entre el presente cívico y el pasado heroico, la tragedia ateniense no dejó de poner en escena esa sustitución de la lamentación por el elogio, en que Nietzsche veía lo propio de la sensibilidad griega (109) y a la que nosotros intentamos ahora dar su cabal dimensión política. Cuando en *Las suplicantes* Eurípides extrae de la tradición nacional ateniense la historia –tan apreciada por los autores de *epitáphioi*– de los funerales de los guerreros caídos ante Tebas, hace de ese "*epitáphios* trágico" una reflexión en acto sobre la oración fúnebre (110). Seguiremos ahora brevemente sus principales etapas, desde el duelo hasta la palabra cívica.

Cuando Teseo, triunfador en su expedición punitiva contra Tebas, devuelve a Atenas los cuerpos de los siete jefes de Argos, la primera reacción de Adrasto y las madres del corifeo recurre única y exclusivamente al duelo y la lamentación: llanto derramado por los muertos pero también sobre ellas mismas, el largo gemido del coro amenaza la serenidad del *kosmos* ateniense, llevándolo al deseo de autoaniquilación.[132] La intervención de Teseo, rey democrático y racionalista, apunta, entonces, a desplazar la emoción del duelo hacia el sentimiento de admiración. Reducido primero al silencio por los sollozos de las mujeres,[133] invita luego a Adrasto a pronunciar el discurso que pondrá fin a la complacencia morbosa del dolor materno, dando a la muerte de los combatientes su cabal dimensión de sacrificio cívico. Para que el meloso lenguaje de la epopeya adquiera un tono que devuelva a Adrasto su vocación de orador, Teseo debe sacarlo del universo femenino de la lamentación. Recurre entonces a su intelecto de hombre y a su reputación de elocuencia.[134] Tendrá que franquear, por cierto, el umbral por donde se pasa del lirismo coral a la dicción prosaica. Adrasto no pronunciará ya, como en Píndaro,[135] un *thrénos* sino que quiere "de buena gana hablar con verdad y justicia" de los enemigos caídos ante Tebas.[136]

De esta manera, el héroe cuyas desgracias celebraban en Sición los coros trágicos[137] se convierte, dentro de la tragedia, en orador cívico. Gracias a su discurso, la muerte deja de ser la culminación de un acto inteligible y motivado. "¿Por qué razón éstos poseían una naturaleza que les hizo sobresalir entre los mortales por su coraje?"[138] La respuesta a esa pregunta sólo puede darse en la exaltación de la ciudad y su *paideia*.[139] Discurso didáctico, la oración fúnebre explica y exhorta

132 Eurípides, *Suplicantes*, 828-831.
133 *Ibid.*, 838-839.
134 *Ibid.*, 842-843: *sophoteros, epistemon.*
135 Píndaro, *Olímpicas*, VI, 15-17 (*póthos* de Ansiaros).
136 *Suplicantes*, 858-859.
137 Heródoto, v, 67.
138 *Suplicantes*, 841-842.
139 *Ibid.*, 905-915. Véase también 842-843 y 917.

más que consuela. Y su esfuerzo se ejerce dentro de la propia obra: desde el *thrénos* hasta el *logos*, y desde el *logos* hasta el monólogo lírico, la escena reproduce muy de cerca el proceso real de los funerales públicos atenienses, y como en el cementerio del Cerámico, el discurso purifica el *pathos*, puesto a distancia (111). En efecto, el coro, apaciguado por el elogio fúnebre, renuncia por último al grito para formular una lamentación más articulada y en el momento preciso en que se aparta a las madres de la hoguera funeraria, éstas se integran por primera vez en el universo cívico. Al designar a sus hijos como *kleinotátous en Argeïois* ("los más ilustres de Argos"), las madres, que creían que sus hijos les pertenecían por entero,[140] reconocen por fin los derechos de la ciudad sobre ellos.

Estudiaremos ahora la oración fúnebre como *épainos*, pues no de otro modo la entienden los atenienses: Demóstenes la concibe como la celebración de las hazañas valerosas; Tucídides, en su digresión sobre los funerales, caracteriza el discurso como un *épainos* y para Platón los *epitáphioi* elogian tanto a Atenas como a los atenienses.[141] Al definir con ellos el discurso como un elogio, no escatimamos en absoluto la dimensión de la exhortación y el consuelo en la oración fúnebre sino, por el contrario, mostraremos la profunda solidaridad que dentro de los *epitáphioi* une el *egkómion* (elogio) con la *paraïnesis* (exhortación) y la *paramuthía* (consuelo). Alabando a los muertos, los oradores apuntan a un doble fin, o sea, instruir a la juventud y consolar a los adultos. El límite entre el lamento y el consuelo es por cierto estrecho y cuando las circunstancias lo permiten, Pericles o Hipérides tienden un trampolín desde el elogio hacia la exhortación. En este último, por ejemplo, el elogio de Leóstenes y sus compañeros, extendido de un modo desmesurado a lo largo del *epitáphios*, desempeña la función de exhortar[142] ya que, de modo muy consciente, el orador quiso reemplazar los lamentos sobre el *pathein* por el elogio del *poiein*.[143]

Todo epitafio tiende a presentarse, entonces, como pura celebración, irrevocablemente separada del *thrénos*, y este tema es tan esencial en este tipo de discurso que el elogio individual del siglo IV a.C., constituido sobre el modelo de la oración fúnebre, lo adopta como propio. Así, en su elogio de Agesilao muerto, Jenofonte se toma el trabajo de mostrar que escribe un elogio y no una lamentación fúnebre.[144] Es verdad que el *thrénon* no dejará de ejercer su venganza durante

140 *Suplicantes*, 965. La actitud de las madres será de ahora en adelante más cívica. Condenan el sacrificio gratuito de Evadno (1702-1079), volviéndose interlocutoras de Teseo y guardianas de la memoria de Atenas (1165 y ss.).

141 Demóstenes, *Contra Léptines*, 141; Tucídides, II, 34, 4; Platón, *Menéxeno*, 234 c 4-6, 235 a 3, 6-7.

142 Hipérides, 10-40.

143 *Ibid.*, 42.

144 Jenofonte, *Agesilao*, 10.

la época helenística cuando la apelación misma de *epitáphios logos* se vacíe de todo su sentido hasta designar una lamentación poética (112). Leyendo al rétor Menandro, que trata de reducir todo elogio a un lamento[145] y sólo repite la prohibición de gemir como una fórmula vacía y estereotipada,[146] se podrá meditar tal vez sobre el carácter cívico de una prescripción que pierde su significación en un mundo en que la *polis* ha dejado de ser el centro vital de toda existencia. Pero ése es otro asunto...

Mientras la ciudad ateniense labra su historia, las únicas quejas que está permitido mencionar en un *epitáphios* son las del enemigo vencido gimiendo sobre sus desgracias. Quejas evocadas con placer en cuanto se transforman en himno a la grandeza de Atenas y de sus soldados-ciudadanos. Mucho antes de que Lisias expresara esa idea,[147] Esquilo había escrito un drama basado en el llanto de los persas, el más hermoso elogio de Atenas y, en la segunda mitad del siglo v a.C., un epitafio colectivo del *demósion séma* evocaba de un modo admirable los gemidos del enemigo.[148] Leeremos, entonces, este himno hecho de lamentos como un mero *topos*[149] (113) del elogio de los guerreros, ya que es imposible negar que en la oración fúnebre todo tiende al *épainos.* Por lo menos, es ése su ideal como discurso. En períodos más difíciles, las lamentaciones se instalan de nuevo dentro de la ciudad, tentación siempre renovada de la oración fúnebre. Entonces los oradores, sin renunciar al elogio, olvidan la exhortación y se demoran en el consuelo, tomando sin atenuantes el camino del *thrénos.* Se lo comprueba en un desarrollo patético del *epitáphios* de Lisias, en el que el orador evoca a los vivos desesperados que lloran pensando en sí mismos.[150] Pero, una vez más, el canto de triunfo se adelanta al canto de duelo y el recuerdo inmortal borra las lágrimas[151] (114). El elogio debe salir triunfante de esa lucha decisiva entre la ciudad y la muerte, para mayor gloria de los muertos y de la ciudad.

Pero si la ciudad está implicada en el elogio, eso no significa de ningún modo que, constituida de entrada en la forma del *épainos*, la oración fúnebre haya surgido sin modelo y sin pasado, solamente de la palabra política. En realidad, al rechazar el *thrénos*, el discurso cívico se apropia al mismo tiempo de muy antiguas

145 "Ménandre le rhéteur, *Peri epideiktikon*", edición Spengel, pp. 418-421, sobre todo p. 419, ll. 9 y 26-27.
146 *Ibid.*, p. 421, l. 16.
147 Lisias, 2: "En todos los países y entre todos los hombres, aquellos que lloran sus propias desdichas están entonando con ello un himno a las virtudes de éstos". Véase Esquilo, *Persas*, 285: "¡Ay! cuántos lamentos me causa el recuerdo de Atenas!".
148 *IG*, I^2, 943, 3.
149 Véase otra vez Tucídides, II, 43, 2-3, e Isócrates, *Evágoras*, 62.
150 Lisias, 71.
151 *Ibid.*, 80-81.

palabras de gloria y, semejante a la apropiación operada por toda polémica, las desvía, las transforma y neutraliza en su propio beneficio.

Resulta instructivo a este respecto comparar los *epitáphioi* y los *epinikia* (cantos de victoria) de Píndaro o Baquílides de Ceos. Al igual que la palabra del poeta,[152] el verbo del orador salva de la nada el valor de los hombres. Como el discurso poético, el discurso en prosa promete a los guerreros la Memoria de las generaciones futuras (115):[153] entre el *kléos áphthiton* (la gloria imperecedera) de los aristócratas (116) y el *athánatos mnéme* (el recuerdo inmortal) cívico,[154] la semejanza es demasiado evidente para considerarla fortuita. Al morir, los *agathói ándres* [los varones valerosos] triunfan –sobre la naturaleza, el destino y ellos mismos (117)– y por eso su defunción merece que se la celebre con el *logos* tanto como la proeza atlética del *esthlós anér* [varón fuerte]. Pero aquí las cosas se complican porque, más allá de todas las figuras de estilo, entre una victoria real y otra metafórica existe el abismo que separa la vida y la muerte –o el renombre individual y la gloria colectiva–. Píndaro celebra a seres vivos, a los que preserva por anticipado del anonadamiento y del olvido (118) y cuando se aboca a elogiar a un guerrero,[155] la muerte no le parece a priori más digna de elogio que una vida bella. En cambio, la oración fúnebre celebra, por definición, seres muertos, o, más exactamente, exalta en ellos cierto tipo de muerte. Esta primera diferencia cubre, en verdad, muchas otras.

Si en los *epitáphioi* del tipo colectivo que se hallan en el *demósion séma*, se elogia a los atenienses por haber ilustrado su patria con su muerte,[156] Píndaro prefiere glorificar al atleta vencedor que "hace partícipe a su patria de los honores ganados por él".[157] En el texto del poeta, la ciudad se beneficia como de rebote con el renombre que ganó uno de los suyos; en el discurso, concede a sus soldados el homenaje de un recuerdo que no es sino el reflejo de su propio brillo. Pero a la inversa, para obtener el elogio basta con perecer a su servicio. Esta "ventaja" que, como el bien común (*xunón esthlón*) de Tirteo,[158] concierne a todos los ciudadanos, borra el mal –o sea, el daño que el individuo pudo causar en su vida privada, pero también el de la pobreza, tara insuperable para un aristócrata y simple defecto en una democracia–,[159] y la seriedad de Pericles, al

152 Por ejemplo Píndaro en *Píticas*, IV, 186, y *Nemeas*, VII, 32.

153 Compárese *Ilíada*, XXII, 305, *IG*, I², 945, 3-4 y Tucídides, II, 41, 4.

154 Por ejemplo Tucídides, II, 43, 2 y 3; Lisias, 6 (*athánatos mnéme/sumphorá anónumos*), 28, 79, 81; *Menéxeno*, 249 d 5-6; Demóstenes, 28, 32, 36; Hipérides, 25, 42.

155 Píndaro, *Ístmicas*, VII, 26-30.

156 Tucídides, II, 42, 2; *IG*, I², 943 y 945.

157 Píndaro, *Ístmicas*, VI, 69.

158 Tirteo, 9 D 15.

159 Tucídides, II, 42, 3.

afirmar que "es justo que a quienes son inferiores en otros aspectos se les valore en primer lugar su valentía en defensa de la patria",[160] concuerda con la burla de Platón cuando le hace decir a Menéxeno que "en muchas ocasiones parece hermoso morir en la guerra. Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre que uno sea".[161] De ese modo, ofreciendo a todos por igual lo que el poeta reservaba para una élite,[162] la ciudad democrática no marca diferencias entre sus miembros, y el carácter colectivo de este honor explica la necesidad –que ya destacamos– del anonimato. Mientras que se honra al noble nombrándolo, los oradores oficiales no deben acordar a nadie, ni siquiera a un estratega, el honor de una mención especial (119), y sólo un éxito inesperado, sobrevenido después de muchas vicisitudes, autoriza a Hipérides a transformar el elogio de los muertos en una alabanza a Leóstenes.

Este anonimato se volverá un lugar común entre los oradores del siglo IV a.C. tal vez, precisamente, porque se ha amenguado el rigor con el que se lo observaba anteriormente. Cuando recuerda que los atenienses no se despojaron de la gloria de Maratón para atribuirla a Miltíades,[163] Demóstenes sabe muy bien que quedó atrás la época en que el único honor real consistía en ser digno de la gloria de Atenas.[164] Pero cuando nace la oración fúnebre, la transformación de la noción de gloria en concepto político (120) es un hecho bastante reciente –si es que no es un error fecharlo en las guerras médicas (121)–, lo cual es suficiente para que no se haya transformado todavía en un simple *topos*. Para Píndaro, en cambio, poeta arcaizante, el elogio de la ciudad se inscribe en el elogio del individuo, cada *epitáphios* se deja reducir fácilmente a un *egkómion* de Atenas en comparación con el cual el elogio de los muertos se vuelve secundario (122). Ese proceso no presenta, por cierto, una perfecta coherencia y dos oradores –por ejemplo, Pericles e Hipérides– pueden coincidir en dedicar a los muertos un elogio particularmente vibrante y divergir de manera considerable en la exaltación de la ciudad. Vencida en beneficio de los muertos del año 322, en el año 430 la *polis* había predominado sobre estos últimos,[165] aunque Pericles tratase, a ojos vistas, de mantener el equilibrio entre los dos elogios haciéndolos solidarios y no rivales.[166] Si el *epitáphios* de Pericles no concede realmente a la ciudad el rol central que las inscripciones

160 *Ibid.*
161 *Menéxeno*, 234 c 1-4.
162 Píndaro, *Píticas*, III, 114-115.
163 Demóstenes, *Sobre los asuntos del Quersoneso*, 21.
164 *Ibid.*, *Contra Aristócratas*, 197.
165 Elogio de la ciudad: Tucídides, II, 37-41 (5 §); Hipérides, 4-5 (2 §). Elogio de los muertos: Tucídides, II, 42-43 (2 §); Hipérides, 6-40 (35 §).
166 Tucídides, II, 42-43.

funerarias egipcias reservan al rey en la biografía del muerto (123), de todos modos la gloria de los muertos pasa por la de Atenas. Es lo que vamos a retener, por el momento, en la oración fúnebre del siglo v a.C.

De esta manera, entre la gloria de los aristócratas y la de los ciudadanos-soldados se ha interpuesto la ciudad. Y es también la ciudad la que da la palabra al orador separándolo de un modo irrevocable del poeta. Único depositario del improperio y del elogio[167] en una sociedad aristocrática, el poeta disponía, solo y sin rivales, del poder de dar cuerpo a la celebridad de un hombre. En cambio, el orador presta su voz a la colectividad (124). El elogio poético estaba doblemente marcado por la individualidad, no sólo la del destinatario sino también la del "dueño del elogio"; pronunciado por decisión de la *polis* y debiendo celebrar el grupo anónimo de los muertos atenienses ante un público cívico, el discurso está impregnado hasta en su forma por la colectividad, como lo prueba el hecho de elegir la prosa, lengua verdaderamente "común" y preferida en detrimento del metro poético, cuyo prestigio es sinónimo de distancia[168] o fascinación[169] (125). Los atenienses "no necesitan para nada el elogio de un Homero".[170] Con este arrogante rechazo de la poesía, Pericles condena un arte ilusorio lleno de erróneos encantos. Pero también podemos ver algo más: la ruptura definitiva con un verbo inspirado que extraía su eficacia de su relación con lo divino.

Desde las avenidas aristocráticas hasta el cementerio público de la democracia, desde el poeta hasta el orador, desde el verso hasta la prosa, este triple desplazamiento hizo que la palabra se laicizara, y una prueba de ello la suministra, como veremos, la resistencia que opone el discurso a las representaciones míticas y religiosas. Central en Píndaro, el mito se vuelve en la oración fúnebre un mero anexo de la historia y en ese discurso de una colectividad que lucha, no hay lugar ni para los dioses ni para los héroes de la epopeya. Los poemas homéricos y los epitafios aristocráticos explicaban a menudo el desenlace de un combate por una intervención divina.[171] Pero en el elogio fúnebre, lo sobrenatural ha desaparecido. Las innumerables batallas en que se ilustraron los ciudadanos no conocen otra epifanía que el valor ateniense[172] y la victoria de Salamina, en la que Esquilo veía una manifestación de la cólera de los dioses,[173] no es sino el signo del derecho a la hegemonía de un pueblo que se venga con

167 Véase, por ejemplo, Píndaro, en *Píticas*, III, 112-115, y *Nemeas*, VII, 61-63.
168 Léanse las observaciones de Aristóteles, *Retórica*, III, 2, 1404 b 8-15.
169 Tucídides, II, 41, 4.
170 *Ibid.*
171 *Ilíada*, XVI, 847 y *ss.* GV, 1224, 2 (epitafio de Kroisos que el "impetuoso Ares perdió, mientras combatía en la primera fila"); véase también Heródoto, VI, 117, VIII, 38 y 84.
172 La única excepción es Lisias, 58 (y el epigrama de Coronea: GV, 17).
173 Esquilo, *Persas*, 827 (*Zeus kolastés*: juez castigador).

justicia de sus humillaciones.[174] Los atenienses se atribuyen hasta las hazañas míticas en la oración fúnebre, confiscando a Teseo o a Demofonte la iniciativa de las expediciones militares contra Tebas o Argos, que las tragedias –más fieles al espíritu del mito– restituyen a esos héroes.[175] Por último, mientras los poetas, líricos o trágicos, alaban a los atenienses invocando a sus reyes, designándolos como descendientes de Erecteo[176] o presentándolos como engendros divinos,[177] se podría decir que la versión de los oradores es más estrictamente ateniense: los dioses han nacido de la tierra y son atenienses por naturaleza desde sus orígenes, y los ciudadanos aceptan que se peleen entre ellos para reinar en Ática[178] aunque, en función de la autoctonía, afirmen que sólo a ellos deben su ser.[179]

Así, lo que en la oración fúnebre da testimonio del pasado de los poetas es precisamente lo que la ciudad se empeña en marcar con su propia impronta: el rechazo del *thrénos*, la oposición entre el *poiein*, ya sea lírico o trágico, y el *légein* cívico, la voluntad de anonimato, son indicios que dicen, de un modo negativo y polémico, que el discurso no nació de la nada. Pero la búsqueda de las formas anteriores sólo se limitó a insinuar la filiación dentro de la ruptura. Porque en este enfrentamiento entre la oración fúnebre y las antiguas palabras de gloria, la ruptura terminó teniendo la última palabra.

La comparación entre los *epitáphioi* y los epitafios colectivos* atenienses suministra la última prueba de ello. Entre estos dos lenguajes cívicos, uno dicho en el *demósion séma*, el otro escrito en los *poluandreía*, vinculados ambos estrechamente con los funerales oficiales, la solidaridad salta a la vista. Y sin embargo, es la oración fúnebre la que lleva la marca más clara de una ruptura entre el pasado y el presente de la ciudad democrática.

Es verdad que primero aparecen las semejanzas. Como los *epitáphioi*, los epitafios son, para la "colectividad que entierra", una manera de "hablar de sus muertos, con orgullo o con nostalgia, pero siempre en un tono elogioso" (126) y los epitafios colectivos son ciertamente, como las elegías de Tirteo en las que

174 Lisias, 47. En los *epitáphioi*, los atenienses son los que castigan la *hybris* [desmesura]. Véase Gorgias, DK [versión DK] B 6 (*kolasta tón adikós eutukhoúntón*), *Menéxeno*, 240 d 4 (*kolasámenoi*), Hipérides, 5 (*tous kakouus kolázouza*).

175 Véase *Suplicantes* y *Heraclidas* de Eurípides.

176 Píndaro, *Píticas*, VII, 10; Sófocles, *Ayax*, 202, y *Antígona*, 982; Eurípides, *Medea*, 824, y *Suplicantes*, 387, 681, 702, etcétera.

177 Esquilo, *Euménides*, 13: los atenienses se presentan como hijos de Hefesto; Eurípides, *Medea*, 825: son hijos de los dioses bienaventurados.

178 *Menéxeno*, 237 c 9-d 1.

179 Demóstenes, 4.

* Véase la diferencia establecida en Introducción, p. 32. [N. de la T.]

se inspiran, y al igual que la oración fúnebre, un elogio de los muertos y una exhortación al coraje más que una lamentación (127). En los últimos honores rendidos a un combatiente, Tirteo distinguía el duelo o *póthos* por un lado, y por otro lado la gloria y el recuerdo –esto es, el recuerdo de la tumba–[180] señalando ya la importancia cívica del monumento funerario (128). Y de hecho, la colectividad no deja de afirmar su gloria cuando hace donación de un epitafio. Pero este proyecto es particularmente sensible en el cementerio del Cerámico: entre las dos formas esenciales que tomó en el siglo V a.C. el epitafio colectivo –prosopopeya de los muertos que indicaba el lugar en que murieron y el sentido de su sacrificio,[181] u homenaje solemne rendido por la ciudad a algunos de los suyos–,[182] la comunidad ateniense optó muy rápidamente por renunciar a la primera (atestiguada a finales del siglo VI a.C.)[183] para adoptar la segunda, en la que los muertos, designados con la palabra *hoide* (éstos), son honrados y a la vez puestos a distancia en provecho de la *polis* o de *patris*, instancia última de toda existencia (129). Dedicada a los "hombres que aquí yacen" (*hoí entháde keímenoi ándres*),[184] la misma intención anima la oración fúnebre, que se organiza en torno a los mismos temas de los epitafios: la misma exaltación del recuerdo eterno del valor,[185] la misma oposición entre la vida perecedera y el coraje inmortal,[186] el mismo rechazo de admitir que algunos atenienses puedan haber sido vencidos,[187] la misma importancia dada al tema de los antepasados, la misma representación del tiempo en que el mito se realiza como "historia" (130); por último y sobre todo, la misma voluntad democrática de anonimato que excluye toda mención particular de los estrategas,[188] ni siquiera colectiva, como en el epigrama de Eión.[189]

Y sin embargo, entre el *logos* y su versión en verso se produce el desfasaje que habíamos observado tan a menudo entre la prosa y la palabra poética. Destinada a combatientes, el epitafio colectivo permanece marcado por la impronta de la epopeya. Se objetará que se trata de una marca puramente

180 Tirteo, 9 D, 27-28 (duelo) y 29-34 (gloria).
181 Por ejemplo el de las Termópilas (Heródoto, VII, 228, 2 = GV, 4) o el elevado a los corintios de Salamina (IG, I², 927 = GV, 7).
182 Por ejemplo IG, I², 943 (= GV, 18).
183 Epitafio a los muertos del Euripo (*Anthologie palatine*, XVI, 26 = GV, 1).
184 Por ejemplo Lisias, 1.
185 IG, I², 943; IG, I², 945.
186 IG, I², 945; II. 11-12
187 GV, 17.
188 GV, 19 (= IG, I², 935) es un documento demasiado mutilado para tenerlo en cuenta.
189 Esquines, *Contra Ctesifonte*, 184 (N° 2, 1.1). Véase Plutarco, *Cimón*, 7, 2-8, 2.

formal, limitada a algunas sugestiones lingüísticas.[190] Pero olvidaríamos, si así pensáramos, que ningún préstamo es inocente. Sordos al prosaísmo político que desde el siglo VI a.C. renovaba la lengua del epigrama funerario (131), los epitafios del *demósion séma* ceden al prestigio del verbo épico y parecen reanudar –hasta en su pensamiento– un pasado aristocrático en el que el estado del guerrero caído en la flor de la edad predomina sobre la gloria de la ciudad[191] (132) y la queja borra el elogio.[192] Subordinando por entero los hombres a la *polis*, la oración fúnebre no se excede en generosidad para con los muertos (133) y en su rechazo de las formas arcaicas de la celebración se revela resueltamente democrática.

Así, en el enfrentamiento entre la oración fúnebre y sus formas afines, todo nos invita a situar el discurso en un momento de ruptura entre el presente y el pasado de la ciudad ateniense, y, más precisamente, en la ruptura que el régimen democrático provocó en el sistema de los valores políticos y morales en detrimento de las individualidades y para el mayor beneficio de la colectividad.

¿Quiere decir ello que al cabo de estos análisis podemos asignar su momento a la oración fúnebre? Si se entiende el término en su sentido amplio, contestaremos afirmativamente. Todo nos lleva a creer, en efecto, que el *logos epitáphios* nació del régimen democrático, después del año 508. Pero, al asociar el discurso con este período crucial de la historia de Atenas, no le estamos dando aún su fecha de nacimiento porque a partir de aquel año y durante toda la primera mitad del siglo V a.C. el tiempo se acelera en Atenas al ritmo precipitado de los acontecimientos guerreros y de las transformaciones políticas. Instaurada a fines del siglo VI a.C., la democracia habría de "democratizarse" (134) todavía más –entre Clístenes y Temístocles surge Miltíades, así como aparece Cimón entre Temístocles y Efialto– y nada nos permite por el momento vincular el discurso con una de esas etapas más que con todas las otras. De este modo, sin hacernos demasiadas ilusiones en cuanto a la posibilidad de ese intento, trataremos ahora de inscribir la oración fúnebre con mayor precisión en el tiempo de la *polis* democrática.

190 *Marnamenoi*: GV, 13 (*Anthologie palatine*, VII, 258), 14 (IG, I², 946), 18 (IG, I², 943). *Kouroi Athenaíon*: GV, 14 (=*Anthologie palatine*, VII, 254). *Kúdos: ibid.*

191 GV, 18, II, 1-2: "En el Helesponto, esos hombres han perdido, combatiendo, su brillante juventud (*aglaos hébe*), pero han ilustrado a su patria".

192 GV, 17, II. 1-2: el epitafio se inicia con "*Tlémones*" (desgraciado)

3. EL MOMENTO DEL *EPITÁPHIOS LOGOS*

Discurso específicamente ateniense, la oración fúnebre expresa a su modo la toma de conciencia de la originalidad de Atenas y la elección de una política que separa los intereses atenienses de los de Lacedemonia. Este postulado, tácito o explícito, llevó a la mayoría de los historiadores a asociar la oración fúnebre con las postrimerías inmediatas de las guerras médicas. Adoptada por los partidarios de la unidad del *nomos* tanto como por los que enfocan el discurso fúnebre como una institución más o menos autónoma (135), la fijación de esa fecha se basa, por cierto, en la autoridad de autores antiguos, en este caso Diodoro de Sicilia y Dionisio de Halicarnaso. Recordamos que Diodoro fechaba en el año 479 a.C. el primer *epitáphios* y el primer concurso fúnebre. No volveremos atrás para abordar ese "testimonio", ya mencionado. En cuanto a Dionisio de Halicarnaso, intenta más que nada probar que la *laudatio funebris*, pronunciada en el año 506 a.C. en los funerales de Bruto –aunque se remonte quizás a la época de los reyes– es anterior al *epitáphios logos*. El relator afirma, por cierto, que los griegos celebraron concursos fúnebres desde los tiempos más remotos, pero "sólo mucho más tarde –dice– los atenienses agregaron el discurso fúnebre a las costumbres en vigor, ya sea que lo hayan instituido en honor de los combatientes de Artemisio, Salamina o Platea, muertos por la patria, o a la gloria de las hazañas de Maratón; por otra parte, el asunto de Maratón sobreviene dieciséis años después [...] de los funerales de Bruto".[193] Es evidente que a Dionisio le importa poco la fecha precisa de la institución ateniense. Sólo quiere evitar que el origen del discurso griego sea demasiado remoto. Pero al limitarse a la ilustre década que se abre con Maratón y se cierra con Platea, el historiador no deja de asignar al discurso una fecha muy determinada, ya que salta a la vista que no considera posible, al parecer, proponer una fecha más tardía que coincidiría –de todos modos– con la finalidad de su demostración. No cabe duda de que el vínculo necesario entre la oración fúnebre y las guerras médicas era una idea convenida...

Es cierto que los modernos no creen ya que el discurso haya visto la luz en el año 479 a.C –con el que se asocian tantos discursos falsos o "adulterados" (136)–, pero, haciendo retroceder uno o dos años la "invención" de la oración fúnebre, hacen de ella una expresión del naciente imperialismo ateniense, que debía enfrentar la doble necesidad de honrar a los soldados que caían en los campos de batalla y justificarse ante los griegos (137). Así, al examinar el catálogo de las hazañas míticas en los *epitáphioi*, W. Kierdorf cree detectar en él una doble referencia a la actualidad inmediata del año 478-477, o sea, por un lado una alusión al combate panhelénico –la lucha contra las amazonas y los tracios de

193 Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, v, 17, 2-4.

Eumolpo simbolizaría la lucha que Atenas ha librado y libra todavía contra los persas– pero también, por otro lado, una orquestación incipiente del tema hegemónico –la ayuda otorgada a los Heraclidas contra Euristeo y a Adrasto contra Creonte evoca (en esto convergen todos los escritores atenienses) la ayuda que los griegos habrían pedido voluntariamente a su ciudad contra las injusticias de Pausanias[194] (138)–.

Para interpretar de ese modo los mitos del catálogo, hay que postular que desde la fundación de la Liga de Delos, Atenas disponía de una ideología hegemónica y organizada en un sistema. Tal vez cause asombro la rapidez del fenómeno, ya que es raro que las formaciones ideológicas se cristalicen al mismo ritmo acelerado de los hechos. En este caso, sin embargo, la ciudad parece haber elaborado la justificación de su hegemonía. Se sabe, al menos, que desde fines de las guerras médicas, la propaganda ateniense se alimentó del recuerdo de sus recientes triunfos. Celebrando a los combatientes de Salamina que salvaron a toda Grecia de la esclavitud,[195] el primer "epigrama de Maratón", grabado sin duda poco después del año 479 (139), proclama la vocación panhelénica de Atenas (140). Y en esta perspectiva, poco importa que en el segundo epigrama, grabado ulteriormente y por instigación de Cimón, Maratón reemplace a Salamina. En efecto, instaladas dentro de la ciudad, las rivalidades políticas que provocan esa sustitución (141) no afectaron a la unidad de la propaganda hegemónica. Lo esencial es que desde los primeros años de la Pentecontecia* los atenienses se hayan proclamado los salvadores de Grecia. Lo atestigua, por si fuera necesario confirmarlo, un fragmento de Simónides donde, en un pasaje que Aristóteles llamaría un aparente entimema,[196] el poeta deducía de una hazaña solitaria del *demos* ateniense la legitimidad de las pretensiones de Atenas.[197] Maratón, Salamina: tales son los lineamientos de la propaganda de Atenas, anteriores quizás a la utilización panhelénica de los mitos.

Es cierto, sin embargo, que es necesario cuidarse sobre todo y sin pausa de sobrestimar la importancia de las guerras médicas y de la sombra que proyectaron sobre el discurso: el elogio de la democracia es tan esencial a la oración fúnebre como el relato de la guerra contra las amazonas y, para dar cuenta de la ayuda mítica otorgada a los Heraclidas, no basta con identificar a Pausanias con Euristeo. Digámoslo sin ambages: los que buscan en el discurso la marca de las

194 Tucídides, I, 95, 3 (*adikia*); véase Heródoto, VIII, 3 (*hybris*).
195 Meiggs y Lewis, Nº 26, I. 4.
* Expresión acuñada por Tucídides para designar el período de cincuenta años (479-431) que dista entre el final de las guerras médicas y el comienzo de la guerra del Peloponeso. [N. de la T.]
196 Aristóteles, *Tópico*, IX (= *De sophisticis elenchis*), 164 a.
197 Simónides, 62 D.

postrimerías de la victoria han ganado quizás un adelanto de una década, pero sus interpretaciones totalizadoras fuerzan probablemente los textos.

Observaremos primero que en su forma igualitaria, la oración fúnebre se compagina mal con la reacción aristocrática que caracterizó probablemente la era de Cimón. Si bien el ceremonial en el que se integraron los *epitáphioi* es realmente, para la democracia, el resultado de una larga toma de conciencia de los deberes de la colectividad para con sus combatientes, nada permite detener ese proceso en el año 478, cuando en el 475, en realidad –y quizá incluso en el 469– la ciudad reservaba todavía a los estrategas de Eión el honor de una mención especial. Entre la ética de los premios al valor, cuyos testimonios se extienden a todas las ciudades griegas en la época de las guerras médicas (142), y el anonimato del discurso oficial, el elogio colectivo de los estrategas, magistrados elegidos por la comunidad, constituye quizás una etapa. Pero no hay que exagerar su importancia. En la Atenas de Cimón, la repartición del elogio obedece todavía a la ley de lo que más tarde se llamará la igualdad geométrica, y todo ocurre como si la *polis* no pudiera dar la misma proporción de gloria a los jefes y a los simples soldados. Además, esa distribución desigual se observa en muchas ciudades a comienzos del siglo v a.C., y Simónides, cantor oficial de los muertos del año 480, la respeta en su celebración de los espartanos de las Termópilas y en su elegía sobre Salamina. El poeta convoca a Leónidas como testigo del coraje de los *homoíoi* [iguales][198] y distingue con cuidado el mérito de los combatientes anónimos, hecho de valentía y ardor, y el de Temístocles, tejido de juicio y habilidad.[199] Se reconocerá en esa distinción la misma jerarquía a través de sus dos versiones, la espartana y la ateniense.

Y sin embargo, el proceso que lleva al igualitarismo del elogio colectivo es irreversible. Venía produciéndose sin duda desde fines del siglo vi a.C. y sólo dos décadas parecen haber bastado para que las cosas se precipitasen. Con los soldados atenienses que caen en las batallas de Pentecontecia después de haber combatido en las guerras médicas, toda una época muere. Época de transición que creaba un lugar propio para las hazañas individuales dentro de la gloria colectiva. El caso de un Sofanes es ejemplar a este respecto: ciudadano de Atenas, este personaje deja en el recuerdo una celebridad individual, la del mejor combatiente ateniense de Platea.[200] Posee además el prestigio del guerrero que tras un desafío mató durante el sitio de Egina al argivo Eurybates, campeón atlético

198 Diodoro de Sicilia, xi, 11, 6, v. 7.
199 Plutarco, *Temístocles*, 15, 4 (para todos los combatientes [*koinéi*]: *andreía kaí prothumía*; para Temístocles: *gnomé kaí deinotes*.
200 Heródoto, ix, 73: forma parte de los *onomastótatoi* [célebre, cuyo nombre puede pronunciarse] de Platea (72).

del pentatlón,[201] –"brillante hazaña"[202] (143) equiparable con los hechos de armas de los *prómakhoi* homéricos– y el mérito, más legendario que histórico, del hoplita que "arrojaba el ancla" para conservar mejor su rango.[203] Pero su objetivo es enteramente cívico: estratega de los atenienses en Drabesco, murió como un valiente (*anér genómenos agathós*) matado por los edonios[204] y fue enterrado probablemente en el *demósion séma* con numerosos compañeros caídos con él en el combate.[205] Los fragmentos mutilados del obituario de Drabesco,[206] el primero de nuestra serie, no permiten verificar esta última aserción. Pero Heródoto no tiene nada que decir sobre su muerte ni sobre los honores que recibió, y en ese silencio veremos un índice de que tanto para él como para los otros, se respetó la norma cívica (144). Perceptible desde el año 464, el igualitarismo rige de allí en adelante los funerales y el discurso. En Tucídides, que nunca menciona el nombre de los combatientes más valerosos, el *nomos* no admite ninguna excepción. Pasó el tiempo en que los combates proporcionaban a los individuos la oportunidad de ilustrarse, porque las batallas oponen con prioridad a colectividades entre sí.

Otro indicio nos incita a vincular la costumbre del elogio colectivo con la década transcurrida entre el 470 y el 460, esto es, la ausencia casi total, comprobada con frecuencia, de todo epitafio público ateniense referido a los muertos de las guerras médicas. Esa ausencia resulta tanto más anómala cuanto que otros estados griegos, menos gloriosos y menos civilizados que Atenas, no dejaron de honrar a sus combatientes con algunos versos (145). Ese silencio ateniense no es, quizá, fruto del azar e imputarlo a una falla general de la tradición literaria sería demasiado simple, cuando se sabe que esa misma tradición conservó con afán las innumerables dedicatorias, oficiales, semioficiales o privadas que celebraron el triunfo griego. En realidad, la inscripción de un epitafio público en la tumba de soldados ciudadanos se verifica en Atenas solamente a partir de la victoria de Eurimedonte, y esto es quizá significativo. Obsérvese, al menos, que durante el período de Pentecontecia la ciudad ateniense parece prestar a sus muertos una atención cada vez mayor.

Se trata, por cierto, de convergencias bastante tenues e insuficientes como para fechar la oración fúnebre. Pero el examen de las "partes" del discurso corrobora ampliamente esas primeras impresiones sobre el clima propicio a la eclosión del *epitáphios logos.*

201 *Ibid.*, 75. Véase Pausanias, I, 29, 5.
202 Heródoto, IX, 75; *lamprón ergon.*
203 *Ibid.*, 74.
204 *Ibid.*, 75 (véase el pasaje ya mencionado de Pausanias, I, 29, 5).
205 Tucídides, I, 100 y IV, 102.
206 *IG*, I², 928 (464 a. J.-C.).

En primer lugar, el catálogo de las victorias, en su estructura y en sus temas, muestra que la oración fúnebre constituye un intento de mucha mayor envergadura que el elogio aislado de combatientes famosos, hayan caído o no en Maratón o en Salamina: al vincular a los muertos del presente con todos los de las guerras anteriores, ya sean míticas o históricas, esa lista despliega en efecto la totalidad de la historia ateniense en virtud de una tradición sólidamente establecida en la época de Pericles, ya que pronunciando el *epitáphios* el hombre de Estado experimenta la necesidad insistente de tomar distancia de éste.[207] La amplitud de esa posición, que hace de los atenienses del mito los simples predecesores de los atenienses del período de Pentecontecia, supone que la ciudad se mira a sí misma como situándose fuera del tiempo[208] y, para dominar el tiempo, necesita primero haber reforzado realmente su dominio sobre Grecia. Si bien esta concepción unitaria de la temporalidad cívica no nació como por ensalmo en un solo día, en el epigrama de Eión la *polis* reúne ya las dos puntas de su historia, asociando al mítico Menesteo con los atenienses actuales. Es cierto que esa idea no sabe todavía cómo expresarse y se refugia en la autoridad de la poesía homérica. Así, el presente desaparece en el pasado (146) y por la virtud de una partícula temporal (ποτέ), "hoy" se transforma en "ayer": "Inquebrantable era el corazón de esos hombres que ayer, cerca de Eión [...] acorralaron a los primeros enemigos".[209] Pero al mismo tiempo, se esboza el impulso por el cual se asociará en los muros del Pecilo[210] (147) el muy reciente combate de Oinoé con la guerra de las amazonas y la batalla de Maratón (148) o el que, en el escudo de Palas Atenea, desplegará la cadena de las generaciones atenienses (149).

Sería inútil negar que en esta larga seguidilla de hazañas, las guerras médicas ocupan un lugar capital. Lo muestra con claridad meridiana la estructura del catálogo, ya que los oradores pasan sin transición desde las gestas del *epos* a la batalla de Maratón,[211] de la prehistoria mítica a la historia vivida por la ciudad (150). Tal vez tendríamos que ver en ese hecho algo así como una represión del período de los pisistrátidas. Pero esa gigantesca elipse sólo redunda en la valorización de las grandes hazañas logradas por los atenienses en los años 490 y 480. Elipse que no nos hará tampoco encontrar la fecha de nacimiento del discurso. Al contrario, los que buscan en la oración fúnebre la marca omnipresente de las guerras médicas se dejan influir por la forma que los *epitáphioi* dieron a la historia de

207 Tucídides, II, 36, 4.
208 Cuando se disponen a desplegar la sucesión de todas sus bellas acciones en *toí pánti khrónoi*, los atenienses en Platea asumen un lenguaje que es, en realidad, el mismo que emplean los *epitáphioi* en que se inspira Heródoto (IX, 27, 5).
209 Esquines, *Contra Ctesifonte*, 184.
210 Pausanias, I, 15, 1.
211 Heródoto, IX, 27; *Menéxeno*, 239 b-d y ss.; Demóstenes, 8-10.

Atenas. El propio Éforo, fuente principal de Diodoro, estaba ya fascinado por esa historia tradicional que él aceptaba sin desconfianza (151). De esta manera, por intermedio de Éforo, marcado –como todos los discípulos de Isócrates– por el espejismo de las guerras médicas (152), un corte temporal interno a la oración fúnebre rebotó por así decir sobre la fecha que se fijó al discurso, asociándose al evento histórico al cual acordaba su primacía: ocurre así, sin duda, con el peso de toda historia oficial... Sólo la comparación del catálogo de los *epitáphioi* con otras representaciones de la historia ateniense permiten dar a Salamina o a Maratón su verdadero lugar, o sea, situados en medio de una vasta cadena temporal cuya elaboración durante la primera mitad del siglo v a.C. –en el epigrama de Eión o en los muros del pórtico del Pecilo– debe considerarse como un acontecimiento capital.

Múltiples transformaciones se producen en el universo mental de la ciudad ateniense entre las guerras médicas y la mitad del siglo v, y se podría apostar a que la "democratización" de la ciudad, en la época de las reformas de Efialto, contribuyó considerablemente a acelerar el proceso. De hecho, si queremos leer en el discurso la marca de una época, hay que alejarse probablemente de una vez por todas de las postrimerías inmediatas de las guerras médicas y asociar la oración fúnebre con el período que va desde la caída de Naxos, "primera ciudad aliada sometida en contra de la regla"[212] hasta la desgracia de Cimón, es decir, con el momento en que Atenas entra de un modo irreversible en el camino de las reformas democráticas y al mismo tiempo, rompiendo con Esparta, en la "primera guerra del Peloponeso".

Desde el siglo iv, además, Platón e Isócrates son proclives a vincular la oración fúnebre con esos años en que la hegemonía se transforma en "tiranía" sobre los aliados. En el *Menéxeno*, por ejemplo, Platón pretende que los muertos de Enofita fueron los primeros atenienses enterrados en el *demósion séma*. Ninguna de nuestras fuentes confirma esa declaración. Se trata, sin duda, de un error voluntario del filósofo, aunque tampoco esta explicación resulte suficiente para quien lea el texto, porque esa fecha del año 457 marca también para Platón el inicio de una nueva era, o sea, la de la guerra entre griegos: "Estos hombres fueron los primeros, después de las guerras médicas, que ayudaron a unos griegos contra otros griegos en defensa de la libertad".[213] Sabemos con qué vehemencia el autor del *Menéxeno* y de la *República* condena esos enfrentamientos fratricidas, que se niega a designar con el nombre de *pólemos* [guerra].[214] Todo nos lleva, entonces, a deducir que esa inexactitud calculada de Platón se refiere, más allá de los

212 Tucídides, i, 98, 4.
213 *Menéxeno*, 242 b 6-c 2.
214 Platón, *República*, iv, 470 c-471 e.

funerales públicos, a la oración fúnebre misma, a la que acusa de ser portadora de los numerosos combates en que los griegos se enfrentaron con otros griegos. Isócrates no razona de otro modo cuando contrapone la época bendita de los comienzos de la Liga a las desgracias acarreadas por las guerras de la democracia marítima e imperialista[215] y cuando asocia asimismo la práctica de los funerales colectivos con el período de la guerra entre griegos.[216]

Tampoco se debe sobrestimar el valor de estos testimonios. Animados por el proyecto de criticar la democracia marítima, nos dan más informaciones sobre la ideología de los intelectuales del siglo IV que respecto del momento histórico de la oración fúnebre. No nos demoraremos, por ello, en comentarlos. Preferimos descifrar, en el discurso mismo, la doble huella dejada por el fortalecimiento de la democracia y por el endurecimiento en la relación de Atenas con los otros griegos.

En esos años decisivos en que Atenas opta por una nueva política, las producciones artísticas, ya sean literarias o pictóricas, se hacen eco del cambio. En *Suplicantes* de Esquilo, por ejemplo, la tragedia detalla por primera vez los elementos constitutivos de la palabra *demokratía*[217] exaltando la ley del escrutinio popular en el que prevalece una mayoría (153). Del mismo modo, alineando sobre los muros del Pecilo a las tropas de Atenas frente al ejército lacedemonio, el fresco de Oinoé proclama el triunfo de la democracia ateniense sobre los hoplitas espartanos y se convierte en símbolo: el *demos*, que acaba de repudiar la política de Cimón, da rienda suelta al placer de proclamar su poder en lo que fue la sede de la propaganda cimónica. Discurso oficial, la oración fúnebre no puede sino estar marcada por ese período, ya sea que deba a ese clima su nacimiento y sus temas o que, como discurso ya constituido, reciba de él una forma nueva que será de ahora en adelante la suya propia.

El elogio obligatorio de la democracia supone, en efecto, que el *demos* ha tomado efectivamente el poder, y sólo la democracia de Efialto da todo su sentido a esa alabanza, en la que nosotros veremos el núcleo del discurso y no una audaz innovación de Pericles (154). El elogio del régimen, además, desborda ampliamente el desarrollo que le es impartido, y la antigua Atenas exaltada por los oradores al principio del catálogo presenta sin duda la figura de la ciudad democrática: Atenas, acogedora con los suplicantes, concuerda perfectamente con la Atenas armada para defender la libertad de los griegos y en su conjunto la oración fúnebre se organiza de un modo tan perfecto en torno al desarrollo de la democracia

215 Isócrates, *Sobre la paz*, 76 y 86.
216 *Ibid.*, 87-88.
217 Esquilo, *Suplicantes*, 603-604 (*demou kratousa kheir*). Véase también v. 601, para esa idea.

que hay que hacer un esfuerzo por ver allí nada más que un agregado o la importación de un "lugar" nuevo en una serie ya constituida.

Corroboramos ampliamente estas hipótesis en la parte mítica del catálogo, que procede a una versión democrática de la tradición nacional.

Antes de descifrarla, tenemos que disipar una ambigüedad. Gravita sobre todo estudio de la oración fúnebre la falta total de toda mención de un *epitáphios* anterior al de la guerra de Samos. Incluso este último sigue siendo, en lo esencial, un enigma, pues algunos fragmentos dispersos aquí o allá no bastan para constituir un discurso. Pero hay algo más grave aun: el primer *epitáphios* conocido que presenta una serie de hazañas es el de Lisias, compuesto en el siglo IV a.C. No le queda al historiador otro remedio que reconstruir los primeros discursos apoyándose en *epitáphioi* muy posteriores, lo que implica un intento arqueológico sumamente incómodo. Pero, a menos que se lleve la oración fúnebre hasta el año 440 (155), tenemos que resignarnos a esa incomodidad. Por otro lado, la operación no es tan peligrosa como parece a primera vista porque lejos de aportar novedades, los *epitáphioi* del siglo IV se limitan a reiterar –y sin duda reproducen fielmente– parrafadas construidas ya desde hace mucho tiempo, que los oyentes de Pericles conocían tal vez hasta el cansancio.[218] El estudio comparado de los *epitáphioi* del siglo IV y de las tragedias del siglo anterior permite verificar, en efecto, que desde el año 465 (156) los temas míticos del catálogo ocuparon un lugar importante en el escenario oficial de Atenas, y por ende en la tradición nacional. Por último –y aquí reside lo más importante–, el discurso que según Heródoto los atenienses pronunciaron en Platea[219] no deja ninguna duda en cuanto a la antigüedad de la lista de triunfos guerreros. Desplegando una colección de eventos míticos análoga a la enumerada por los *epitáphioi* del siglo IV, esa arenga de Platea, en la que suele reconocerse la influencia de la oración fúnebre, se parece mucho a esos famosos primeros discursos perdidos. Este dato nos hará volver con ánimo sereno a los *exempla* míticos del catálogo.

El mito sin los héroes: con esta fórmula podríamos resumir brevemente el espíritu de lo que estamos desarrollando. Mientras que un Eurípides hace de la guerra de Eleusis la culminación trágica de la gesta de Erecteo[220] (157), los oradores exaltan el heroico comportamiento de los atenienses ante los tracios liderados por Eumolpo, pero se cuidan de pronunciar el nombre del antiguo rey de Atenas. En los *epitáphioi*, no es Demofonte[221] sino los atenienses quienes dan a los Heraclidas una ayuda decisiva. Es Atenas y no Teseo la que se hace ilustre

218 Tucídides, II, 36, 4.
219 Heródoto, IX, 27.
220 Eurípides, *Erecteo*, 351-362 (versión Nauck).
221 Demofonte: Eurípides, *Heraclidas*; Diodoro (IV, 57, 6) atribuye esta hazaña a Teseo.

en las guerras de las amazonas o cuando erige frente a Tebas los cuerpos de los siete jefes.[222] Es posible interpretar ese silencio como un indicio de laicización, pero eso no nos impide interrogar el sentido de esa omisión cuando se trata de Teseo, héroe típicamente ateniense "creado" al final del siglo VI (158) y al cual se podrían atribuir con toda legitimidad tres de las acciones evocadas (159). El único *epitáphios* que lo menciona es el de Demóstenes. Pero éste lo cita como héroe democrático e hijo de epónimo[223] y no como jefe de guerra, y cuando lo nombra en un pasaje exaltado en que evoca las guerras míticas,[224] se cuida muy bien de violar un silencio que sus predecesores respetaban escrupulosamente. Puede sorprendernos el que un héroe tan importante en la tragedia esté ausente en los *epitáphioi.* Pero Isócrates nos da quizá la clave de esta anomalía cuando en el relato del episodio de la guerra tebana, en el *Pentateuco,* reemplaza a los atenienses del catálogo por el *demos* soberano.[225] De ese modo, sin dejar de plegarse a la costumbre de los *epitáphioi,* el logógrafo la precisa y la explicita. ¿Qué duda cabe que atribuir al *demos* lo que antes correspondía a Teseo equivale a una reinterpretación democrática del mito? (160).

Se puede objetar a nuestra hipótesis que el silencio de la oración fúnebre, comprensible cuando se trata del héroe del pasado aristocrático, no es inteligible respecto de Teseo, fundador del sinecismo y símbolo de la democracia ateniense. Pero todo lleva a creer que esta figura de Teseo se impuso tardíamente. Si en el siglo IV a.C. fue el compañero inevitable de *Demos* y de *Demokratía* (161), el rey de Atenas no se volvió sin duda héroe democrático antes de la segunda mitad del siglo V a.C. (no antes, tal vez, de *Las suplicantes* de Eurípides [162]) y algunos historiadores piensan incluso que sólo adquirió ese rasgo en los relatos de los atidógrafos del siglo siguiente (163). En todo caso, ni en Heródoto ni en Tucídides Teseo aparece como un demócrata, e inclusive en Eurípides no lo es sin cierta ambigüedad (164).

La democracia de Efialto y de Pericles no tenía ninguna razón, por consiguiente, para dedicar a Teseo una mención especial. En cambio, poseía sobrados motivos para asignar al *demos* las acciones legendarias de los héroes. Más aun: en el año 460 a.C., ese silencio adquiere valor de manifiesto y proclama que Atenas rechaza todo recuerdo de la política de Cimón. El destino heroico de Teseo se teje

222 Teseo contra las amazonas: Plutarco, *Teseo,* 26 y ss.; Diodoro de Sicilia, IV, 28; Pausanias, I, 2, 1. Teseo y Adrasto: Eurípides, *Suplicantes*; Plutarco, *Teseo,* 29, 4-5.

223 Demóstenes, 28.

224 *Ibid.*, 8. Demóstenes menciona, en cambio, los nombres de los jefes enemigos (Eumolpo, Euristeo, Creonte). Lo mismo se observa en Heródoto (IX, 27), donde se nombra a Euristeo y a Polinices en el polo opuesto y enfrentado al "nosotros" colectivo que señala a los atenienses.

225 Isócrates, *Panatenaico,* 170.

entre períodos fastos y eclipses. Clístenes lo había suprimido de las listas de los héroes epónimos (165); Cimón, "nuevo Teseo", le concede una brillante revancha al consagrarlo héroe fundador de la ciudad (166), lo que bastó para que el *demos* lo enviara de nuevo al purgatorio. Saldrá de éste en forma definitiva en el siglo IV a.C., para los atidógrafos que consideran que su época marca el comienzo de la historia propiamente dicha (167) o para Isócrates, que en el *Elogio de Elena* le devuelve con gran énfasis las acciones que los *epitáphioi* se habían rehusado a otorgarle.[226] Pero antes de este triunfo, el catálogo de las victorias es considerado como el signo de un largo y definitivo eclipse. Así, la democracia habría logrado un objetivo doble: poner en primer plano a la colectividad humana de los atenienses y repudiar la política de un jefe al que condenaba al ostracismo.

La marca de los años 460 se vuelve todavía más clara si se examina la significación de las guerras míticas a las que los oradores dedican párrafos importantes. El catálogo representa con claridad la lucha contra el bárbaro ya que, además de la guerra de Eumolpo, la guerra de las amazonas[227] prefigura la invasión y la derrota de los persas frente a los muros del Pecilo,[228] tal como ocurre en la oración fúnebre. Pero los otros dos triunfos tradicionales muestran a Atenas en lucha con griegos, defendiendo a los Heraclidas contra los peloponesios de Euristeo y obligando a Creonte a devolver los cuerpos de los "siete contra Tebas".

Estos dos episodios dan a los autores de *epitáphioi* la oportunidad de recordar esa generosidad, esa compasión para con los débiles y oprimidos[229] en que la tragedia y la retórica concuerdan en ver uno de los rasgos principales del carácter ateniense. El hecho de que los trágicos exalten esa generosidad[230] mientras que los oradores finjan criticarla[231] no debe ocultarnos lo esencial: en ambos casos, el *topos* es el mismo e idéntico el proyecto, o sea, mostrar que Atenas combate por el derecho.[232] Como no toleran que un griego viole una ley helénica,[233] los atenienses

226 Isócrates, *Encomio de Helena*, 16-38 y, sobre todo, 31-37.

227 Compárese Lisias, 4-6 (guerra de las amazonas) y *Menéxeno*, 239 d-240 a (invasión persa).

228 Pausanias, I, 15, 2-3: las amazonas y Maratón.

229 Exceptuando a Pericles, que aborda el tema pero se sitúa en el terreno del interés, todos los *epitáphioi* tratan este *topos*: Gorgias, DK 82 B 6, p. 285, II, 15-16; Lisias, 14, 22 y 67; *Menéxeno*, 242 b 5; Demóstenes, 7, 11 y 28; Hipérides, 5.

230 Esquilo, *Euménides*, *Eleusinos*; Eurípides, *Medea*, *Heraclidas*, *Heracles*, *Suplicantes*; Sófocles, *Edipo en Colona*.

231 El mejor ejemplo nos lo da Platón en el *Menéxeno*, 244 e 4-245 a 4 (Atenas es incapaz de egoísmo). Véase también Andócides, III, 28, e Isócrates, *Panegírico*, 53. También Eurípides, *Heraclidas*, 150-177, y *Suplicantes*, 321, 576-577. Sólo a Cleón se lo puede quizá tomar en serio en su crítica de la compasión ateniense (Tucídides, III, 37, 1-2 y 40, 2-3).

232 Tema desarrollado sobre todo por Lisias, 6, 10, 12, 17, 46, 61.

233 Lisias, 9. Véase Eurípides, *Suplicantes*, 311, 526, 538, 561, 671.

toman las armas para poner a Creonte contra la pared; como acogen a los hijos suplicantes de Heracles,[234] no pueden sino castigar a los perseguidores. Así, la generosidad lleva a una especie de activismo guerrero perpetuo[235] y la compasión militante se torna belicosa. Gorgias comprendió bien este fenómeno cuando en su *epitáphios* caracteriza a los atenienses por haber socorrido "a quienes injustamente sufrían desventuras [...] altivos con los altivos, moderados con los moderados".[236] (168). La interpretación de estos *exempla* míticos no debe reducirse a variaciones sobre la compasión: en los *epitáphioi*, Atenas es *prómakhos* [combatiente en primera fila] y sólo la guerra le proporciona la oportunidad de afirmar su *areté*. Por eso, no basta con atender a la identidad de los suplicantes; es más importante la identidad de los perseguidores castigados, o sea, del enemigo vencido. Designar ese enemigo con el nombre de Pausanias sería olvidar a los peloponesios de Euristeo o a los tebanos de Creonte, antepasados míticos de adversarios muy reales a los que Atenas hizo frente más de una vez después del año 462, fecha de su ruptura con Esparta. También equivaldría a desentendernos del modo como Isócrates proponía interpretar, ya en el siglo IV a.C., los mitos del catálogo:

> Las ciudades griegas más grandes, con excepción de la nuestra, eran entonces y son todavía Argos, Tebas, Lacedemonia. Vemos hasta qué punto los antepasados han triunfado sobre todos los otros: para defender a los habitantes vencidos de Argos, dieron órdenes a los tebanos cuando éstos eran los más orgullosos; para defender a los hijos de Heracles, vencieron en la batalla a los argivos y a los otros peloponesios.[237]

Que lo diga o no simplemente para resaltar su propia demostración, el orador saca a la luz la significación profunda que asumían los mitos del catálogo desde hacía casi un siglo. Del mismo modo, nada indica que la ciudad ateniense haya esperado el año 431 para librar esa "guerra de los mitos" que R. Goossens descifra en las tragedias de Eurípides en la época de la guerra de Arquídamo (169).

En realidad, Atenas parece haber utilizado en el siglo V a.C. esos episodios míticos para fundar y justificar las relaciones, ya fueran amistosas u hostiles, que mantenía con tres grandes ciudades: Argos, Tebas y Esparta. En esta perspectiva, el episodio de los Heraclidas desempeña un papel de advertencia doble a Esparta ya que los "peloponesios de entonces"[238] son vencidos y se presenta im-

234 Isócrates engloba el tema de los Heraclidas y de Adrasto bajo la rúbrica de *hiketeiai*.

235 Eurípides, *Suplicantes*, 576-577.

236 DK 82 B 6, p. 286, II, 3-4 y 7.

237 Isócrates, *Panegírico*, 64.

238 Lisias, 13, 15; véase Heródoto, IX, 27; Jenofonte, *Memorables*, III, 5, 10, y Pausanias, I, 32, 6, quien ve en ello "la primera guerra entre atenienses y peloponesios".

plícitamente a los actuales peloponesios, descendientes de los Heraclidas, como gente ingrata y olvidadiza de la mansedumbre con que los había tratado Atenas. Cuando la tensión entre ambas ciudades llega a su punto extremo, los oradores o los autores trágicos no se privan, por su parte, de sacar sus respectivas conclusiones del asunto: compuesta después del año 430 a.C., la tragedia de Eurípides, *Los Heraclidas*, es un largo requisitorio contra Esparta (170), y el *epitáphios* de Lisias, animado por un sólido odio contra la hegemonía espartana, se complace en recordar que, protegiendo a los hijos de Heracles y sin saber "cómo se iban a comportar cuando llegasen a hombres",[239] los atenienses sólo obedecían a la sed de gloria y justicia. En cuanto al episodio tebano, adquiere todo su sentido a la luz de la política intervencionista de Atenas. Entre las dos versiones, pacífica y guerrera, atestiguadas ambas en el siglo V a.C. en la tragedia, los *epitáphioi* eligen deliberadamente la versión belicosa (171). No hay motivos para sorprenderse: discurso militar, la oración fúnebre sólo conoce los hechos de armas. Además, esa opción se imponía después del año 459, en la época en que Atenas, aliada de Argos, trata de debilitar el poder de Tebas interviniendo a favor de las minorías beocias.[240] Los escritores del siglo IV a.C. no vacilarán en utilizar a su vez el castigo mítico de los tebanos cuando lo exijan la propaganda ateniense o sus propios intereses[241] (172).

El catálogo de los triunfos míticos parece corresponder, por lo tanto, a una época en que Atenas, sin dejar de renunciar definitivamente a adoptar una postura panhelénica, intenta al mismo tiempo justificar la lucha que lleva a cabo contra ciertas ciudades griegas, guiada por la imperiosa necesidad de defender a otras ¡en nombre de su libertad, como es obvio![242]

Dentro de este catálogo mítico, podemos detectar otra marca de la misma atmósfera. Se trata esta vez de una huella negativa, porque interrogaremos ahora un silencio –uno más–. En efecto, el catálogo, tan importante –como vemos– por lo que calla como por lo que dice, comporta una ausencia notable, que no es otra que la guerra de Troya. No nos asombremos, entonces, de que uno de los textos inspirados en la tradición de la oración fúnebre no incluya este episodio entre las hazañas del catálogo[243] (¡un discurso puramente ateniense no tiene

239 Lisias, 13. Véanse igualmente 14 y 15. Isócrates es aun más explícito en el *Panegírico*, 62.

240 Versión pacífica en *Eleusinos* de Esquilo (Plutarco, *Teseo*, 29). Versión guerrera en *Suplicantes* de Eurípides (para la alternativa *logoi/rhome*, véanse 25-26).

241 Véase *Menéxeno*, 242 a-b.

242 No es anodino que ese tema esté ausente del *epitáphios* de Pericles. Todos los otros discursos, en cambio, lo evocan, por ejemplo Lisias, 9, 68; *Menéxeno*, 239 b 1-2, 242 a, 242 b 5, 243 a 1, 244 b-d, 245 a 1-4; Demóstenes, 1, 18, 23; Hipérides, 4, 5, 10, 16-17, 24, 34...

243 Heródoto, IX, 27 (discurso de los atenienses en Platea).

nada que hacer con un tema de coloración panhelénica!).[244] Agregaremos –lo cual no facilita nuestra tarea– que sin incluir la participación de la guerra de Troya en la serie de las hazañas legendarias de Atenas, algunos oradores oficiales se refieren a este hecho ilustre considerándolo como la acción guerrera de mayores dimensiones del pasado.

Si miramos más de cerca, sin embargo, los oradores usan la epopeya troyana apenas como un detonante negativo destinado a realzar aun más el valor de los combatientes atenienses.[245] Es posible hacer remontar con toda certeza al siglo v a.C. la utilización de esta comparación polémica. Desde el año 439, Pericles oponía la expedición militar de Samos, que "en nueve meses había sometido a los primeros y más poderosos entre los jónicos", a los diez años de esfuerzos que Agamenón había necesitado para tomar por asalto una ciudad bárbara[246] y en este paralelismo, que Ion de Quíos atribuye al orgullo desmesurado del estratega,[247] leeremos más bien la voluntad de glorificar a toda costa a Atenas y a los atenienses; intento retórico, por cierto, pero ese orgulloso *agón* entre el presente y el pasado ocupaba sin duda su lugar en el *epitáphios* de Samos (173). ¿Pericles no obedece acaso, una vez más, al deseo de rebajar la guerra de Troya cuando en el discurso que le atribuye Tucídides afirma que la ciudad "no necesita para nada el elogio de Homero ni de ningún otro que nos deleitará de momento con palabras halagadoras"?[248] En ese desprecio de Homero, es difícil distinguir cuál es la parte que le toca a Pericles y cuál la que le toca a Tucídides. Pero la audaz antítesis que tanto escandalizaba a Ion de Quíos bastaría para probar que en este caso es Pericles quien toma la iniciativa (174). ¿Se trataba para el orador de criticar una tradición ya asentada, donde se habría impuesto el elogio de Menesteo? Muchos lo han supuesto. De cualquier modo, lo que se jugaba en el debate no era anecdótico; en torno a los temas míticos se cristalizan a menudo las luchas ideológicas más violentas y, por intermedio de la guerra de Troya, partidarios y adversarios de la política de Cimón se enfrentaron sin duda, más de una vez, durante el siglo v a.C. En época de Cimón, la exaltación de los héroes de la epopeya homérica[249] había servido para promulgar la prosecución de la lucha

244 Véase Tucídides, I, 3, 1. Isócrates lo utiliza, como es natural, cuando quiere promulgar la unión de los griegos contra los bárbaros (*Panegírico*, 158, 159). Pero al hacer en el *Panatenaico* un puro elogio de Atenas, omite deliberadamente un episodio que sólo da a la ciudad un protagonismo menor (189).

245 Demóstenes, 10; Hipérides, 33, 35, 36. Véase una vez más Isócrates, *Panegírico*, 83, y *Evágoras*, 65.

246 Plutarco, *Pericles*, 28, 7 (= F. *Gr. Hist.*, 392 [Ion de Quíos] F 16).

247 *Ibid.*: "Ion relata que la derrota de Samos le inspiró un orgullo inmenso, descomunal".

248 Tucídides, II, 41, 4.

249 Sobre el *Ilioupersis*, las pinturas del artista Polignoto en el pórtico del Pecilo, véase Pausanias, *Descripción de Grecia*, I, 15, 2.

panhelénica contra los persas, y los epigramas giraban precisamente en torno al elogio de Menesteo. En el año 439, por cierto, el exilio y la muerte de Cimón, la paz de Calias y el ostracismo de Tucídides, hijo de Melesias, sancionaban hacía mucho tiempo el abandono de esa política (175). Pero en Atenas quedan todavía numerosos partidarios de Cimón que lamentan los buenos y viejos tiempos en que el enemigo no era griego sino meda.[250] En ese clima, era de buena ley despreciar el asedio de Troya y preferir el sitio de Samos. Sin embargo, tenderíamos a retroceder más atrás aun para asociar esa comparación polémica con la década en que para Atenas se operó realmente la ruptura entre un pasado panhelénico y un presente hegemónico. Así, Pausanias transmite quizás el recuerdo durable del *epitáphios* de los muertos de Drabesco cuando, en la guerra de Troya –"proyecto en el que todos los griegos estaban de acuerdo"– opone las acciones guerreras que los atenienses "hicieron en forma particular"[251] (176), y no es casual que en esa serie puramente ateniense la expedición tracia sea el único –y el primero– proyecto histórico mencionado.

El rechazo de la guerra de Troya no puede disociarse, por consiguiente, de los otros silencios del catálogo, que hemos interpretado ya como otros tantos rechazos del pasado. Como la epopeya de Troya ya no tenía ningún rol que cumplir en la historia de una Atenas ateniense e inmemorial, los oradores la dejaron de lado. Nosotros vemos en esa exclusión un eco de las rupturas que en el segundo cuarto del siglo v a.C. modificaron profundamente la política ateniense.

Persiste, por cierto, el problema planteado por el texto de Heródoto: la presencia de los "combates de Troya"[252] en la lista que erigen los atenienses de sus hazañas en Platea, ¿significa que hubo *epitáphioi* que exaltaban ese tema panhelénico? También los antiguos se hacían esa pregunta; la tradición manuscrita, por lo menos, trató de soslayar lo que se había convenido en considerar una anomalía, ya que algunos manuscritos sustituyen el título *Troikoísi* por *heroikoísi* –las "acciones heroicas"– en lugar del ciclo troyano.[253] A decir verdad, es inútil corregir el texto, ya que la mención de la guerra de Troya se justifica en Heródoto sólo en el marco de la mera economía del relato: no solamente el historiador nunca cuestiona la importancia de una acción guerrera legendaria en la que ve la prefiguración de las guerras médicas,[254] sino que la referencia a ese episodio resulta totalmente pertinente en el contexto de una coalición griega contra el invasor persa. No es, entonces, imposible que si se traslada la oración fúnebre de la época de Pericles a la época de Platea, el historiador le haya agregado una colo-

250 Plutarco, *Pericles*, 29, 6.
251 Pausanias, I, 29, 5.
252 Heródoto, IX, 27, 20.
253 *Troikoísi* A B C P: *hero* - D R S V.
254 Heródoto, I, 3 y ss.

ración panhelénica que se echaba de menos singularmente en los *epitáphioi* que ha escuchado. Bastaba para ello con reemplazar la guerra de Eumolpo por la guerra contra Príamo. Al fin y al cabo, ya fuera tracio o troyano, el enemigo seguía siendo bárbaro. Se podrían incluso detectar ciertos indicios de una intervención de Heródoto que modifica la tradición establecida, ilustrada por ejemplo por la brevedad, exenta de todo rodeo, con la cual los atenienses evocan esa victoria colectiva antes de recusar la validez de esas listas de grandes triunfos.[255] Mencionado al final de la lista, ese tema se trata con discreción y hasta con reticencia. Entre el "no cedíamos ante nadie" y la insistencia con que Atenas reivindica el honor de haber vencido a las amazonas,[256] dista quizás el trecho que separa el relato lícito del agregado extemporáneo.

Salvo esta excepción, la tradición de los *epitáphioi* excluye la guerra de Troya y es éste un rechazo significativo, cuando se sabe que toda ciudad griega ve en la participación en la epopeya troyana el comienzo normal de su historia nacional.[257] Vista desde este ángulo, la oración fúnebre reivindica una vez más la originalidad ateniense.

Así, los silencios del discurso concuerdan con lo dicho en él. Si se examina la estructura de los pasajes obligatorios de la oración fúnebre, uno se ve tentado realmente a ver en ella la marca de los años 460. El estado de nuestra documentación, al menos, no nos permite remontar más lejos, hacia una hipotética oración fúnebre originaria. Por ello, dejaremos aquí todo tipo de conjeturas para establecer un vínculo estrecho entre el discurso a la democracia de Efialto y el de Pericles, que le dio la forma definitiva bajo la cual captamos hoy el *epitáphios logos.*

Por último, para intentar definir mejor la inserción de la oración fúnebre en la política ateniense del siglo V a.C., trataremos de limitar el lugar que ocupa este discurso, a la vez democrático y militar, en la lucha abierta que Atenas sostiene contra una buena parte de Grecia después del año 461.

La lucha es, en primer término, ideológica. Todas las armas son válidas para conquistar la hegemonía y juega allí un rol importante la contraposición de modelos políticos antagonistas. No es indiferente, entonces, que los atenienses presenten su régimen democrático como un modelo.[258] Temiendo que los micénicos se contagiaran del activismo ateniense,[259] los propios espartanos, desde el año 462, incitaban a aquéllos a seguir el mismo camino –siempre que Tucídides no proyectase en el pasado el estado de ánimo del año 430– y más que "imita-

255 Heródoto, IX, 27, 21.
256 *Ibid.*, 18.
257 Pausanias, II, 4, 2, 25, 5 y 30, 10 (Argólidas); IV, 3 (Mesenia); VIII, 6, 1-3 (Arcadia).
258 Tucídides, II, 37, 1: *paradeigma.*
259 *Ibid.*, I, 103, 3.

ciones" reales, al fin y al cabo escasas, de la democracia de Clístenes y de Pericles (177), la propaganda ideológica contribuyó a difundir el ejemplo ateniense.

Pero este conflicto implica asimismo sus enfrentamientos militares y frente a la sólida reputación política de los lacedemonios Atenas debe probar el ruido de sus más altas hazañas: así como la *Palas Atenea* terminó venciendo a la antigua *Ateneas Polia* (178), también Atenas victoriosa se adelantó sin duda más de una vez a la Atenas civilizadora, y si las dos figuras rivalizaban en los escenarios de la tragedia, los oradores del *demósion séma* no tenían muchas opciones (179). Es de esta manera como la oración fúnebre puede actuar, según las oportunidades, como máquina de guerra contra Esparta. Todo la lleva a ello: el elogio institucional de la *areté* ateniense, el catálogo de los *erga* y la insistencia de los *epitáphioi* en alabar a los atenienses autóctonos, justos defensores de un suelo que los produjo y los crió.

En esos años de guerra, el tono de los *epitáphioi* se tornó a menudo belicoso y la mejor prueba de ello la proporciona, una vez más, el *epitáphios* de Pericles. Si insistimos en los elementos que hacen de él un discurso de guerra, es cierto que vamos a contracorriente de la interpretación tradicional que ve en ese *logos* una exaltación humanista de la patria de toda cultura. Pero basta con mirar un poco más de cerca para percatarse de que para Pericles, Atenas es primero un modelo de *areté*, política y militar. En efecto, no sólo el orador dedica un largo desarrollo a los méritos guerreros en que sobresale el pueblo de Atenas[260] sino que incluso en el pasaje sobre el gusto ateniense por las artes y las ciencias aborda el tema con reticencia y de manera breve[261] (180) porque su objetivo reside menos en exaltar la ciudad como "pritáneo de la sabiduría" o a los ciudadanos como los más sabios de los helenos[262] que en establecer la absoluta diferencia de Atenas,[263] esa "inteligencia en la guerra" (181) que hace la fuerza[264] de la *polis*. En los *epitáphioi*, la *areté* es, en primera instancia, de índole militar. Lleva a esta conclusión, asimismo, el examen de un pasaje del *Panegírico* donde, después de un largo elogio de la superioridad intelectual de Atenas,[265] Isócrates se defiende de haber situado la alabanza de la ciudad en ese terreno "por embarazo de exaltarla en el campo guerrero".[266] Después de lo cual, el orador vuelve a la norma y despliega la seguidilla de los altos hechos de armas atenienses, a la manera de los *epitáphioi*, toma-

260 *Ibid.*, II, 39.
261 *Ibid.*, 40, 1.
262 Pritáneo de la sabiduría: Platón, *Protágoras*, 337 d 4-6. "Yo opino al igual que todos los helenos, que los atenienses son sabios": *ibid.*, 319 b 3-5.
263 Tucídides, II, 40, 3: *diapherontos.*
264 *Ibid.*: *krátistoi.*
265 Isócrates, *Panegírico*, 47-50.
266 *Ibid.*, 51.

dos de modo explícito como modelo.[267] A la inversa, cuando quiere defender la paz, Isócrates debe entablar de nuevo una pelea con los temas de los *epitáphioi*.[268] De ese modo, cuando adoptan la forma y los *topoi* de la oración fúnebre, los escritores atenienses la utilizan como un arma. Hasta Jenofonte en sus *Memorables* intenta humillar a Tebas elogiando el comportamiento guerrero de Atenas, en términos que evocan el *epitáphios* de Pericles.[269]

Sin embargo, para situar la oración fúnebre en su tiempo, la última palabra corresponde a los historiadores o, para ser más exactos, al historiador que en el siglo v a.C. escuchó las tradiciones nacionales de las ciudades griegas. Dejando entonces los testimonios del siglo iv, nos volveremos por última vez hacia el texto de Heródoto para buscar en él los objetivos específicos del discurso oficial ateniense a través del eco de los *epitáphioi*.

Nos hemos referido ya con insistencia a la arenga pronunciada en honor a los atenienses en Platea, en medio de un conflicto prestigioso que prefigura los enfrentamientos reales entre los griegos. Se trata de un texto capital que es necesario leer en un doble nivel: en la narración, se adapta sin dificultades a circunstancias bien determinadas –por ejemplo, el episodio de los Heraclidas que proporciona a los atenienses una respuesta ya fabricada a las pretensiones de los tegéatas–[270] pero sólo la comparación con los *epitáphioi* permite dar cuenta realmente del conjunto de los temas que constituyen ese discurso. Si bien resulta pertinente evocar en ese momento preciso las relaciones de los atenienses con los Heraclidas, no se puede decir lo mismo del episodio tebano y hay quizá motivos para sorprenderse de que en el marco de la lucha contra Persia, no se dedique más espacio a la derrota de las amazonas, paradigma mítico de la guerra con los bárbaros. La elocuencia de los atenienses se vuelca sobre todo a los altos hechos de armas realizados frente a los griegos en el tiempo del mito: ¿hay que pensar que a eso apuntaban los *epitáphioi* que traspone Heródoto, de modo más fiel de lo que por lo general se cree? Porque en esta alocución de los atenienses, no sólo volvemos a encontrar el catálogo de los grandes triunfos sino también los *topoi* esenciales del exordio de la oración fúnebre, adaptados a las circunstancias.[271] ¿Tenemos que agregar, para abundar aún en nuestra posición, que cuando critican la apelación al mito[272] los atenienses de Heródoto hablan como los contemporáneos de Pericles y no como combatientes de las guerras médicas?

267 Isócrates, *Panegírico*, 74.
268 *Ibid.*, *Pentateuco*, 36, 41, 43, 49-50.
269 Compárese las *Memorables*, iii, 5, 4 de Jenofonte con Tucídides, ii, 39, 2.
270 Los tegéatas (Heródoto, ix, 26) se jactaron de haber vencido a los Heraclidas.
271 *Ibid.*, 27, 3-5 (dos ocurrencias de la antítesis *logos/ergon*) y 6 (carácter coercitivo del discurso).
272 *Ibid.*, 27, 23-24: "Hemos hablado bastante, ya, de antiguas hazañas".

Al dar forma a lo que las ciudades dicen de sí mismas (182), Heródoto da la palabra a los *topoi* nacionales,[273] adopta en lo personal la enunciación de aquéllos cuando muestra a los enemigos o cuando reconoce, como en los *epitáphioi*, el valor de Atenas,[274] o en tanto proclama que los atenienses salvaron a Grecia.[275] Sin demorarnos en la perdurable reputación de parcialidad proateniense que le valieron –ya desde la Antigüedad–[276] estos pasajes, se observará que en su búsqueda de las tradiciones locales Heródoto no tenía más remedio que toparse con la oración fúnebre. Pero a la inversa, tampoco es anodino que ese relato, cuya parte "ateniense" se inspira ampliamente en la tradición de los *epitáphioi* (183), esté dominado por la visión de un mundo donde reina el *agón* tendiente a la hegemonía. Se podrá poner en duda que ese *agón* haya adquirido una vigencia real recién desde la caída de los tiranos,[277] creando el conflicto entre la poderosa Lacedemonia y la democracia ateniense[278](184). Se trata, tal vez, de un "grosero anacronismo" (185) por el cual el historiador traspone en el año 500 a.C. el clima de la Pentecontecia. Pero lo esencial para nosotros sigue siendo la solidaridad de la oración fúnebre con la rivalidad hegemónica, solidaridad perceptible a lo largo del texto entre un discurso oficial y un clima político, entre algunos *topoi* y una lucha ideológica.

Justa vuelta de las cosas: precisamente porque utiliza la oración fúnebre, la obra histórica contribuye a esclarecerla. Es cierto que lo hace con una luz indirecta y parcial. No basta con asignar al discurso un contexto histórico, como tampoco bastaba con insertarlo en una práctica o una tradición. No olvidemos la cuestión fundamental que se ha esbozado a lo largo de esta investigación de los orígenes, o sea, la función de los *epitáphioi*. Palabra de gloria en honor a los muertos o palabra dirigida a los vivos, homilía educativa o discurso de guerra: como si tuviera demasiado objeto, o demasiado poco, la oración fúnebre parece responder a todas estas definiciones, en una multiplicidad desconcertante que no impedirá, pese a todo, que interroguemos el proyecto que rige su discurso.

273 Por ejemplo, respecto de Esparta, VII, 104 y 228 (obediencia a la ley); respecto de Atenas: V, 82 (el olivo), VI, 106 y VII, 161 (la autoctonía), VI, 137 (la magnanimidad de Atenas), VI, 112 (la bravura hoplítica en Maratón), VIII, 55 (la rivalidad entre Atenea y Poseidón).

274 *Ibid.*, VII, 10.

275 *Ibid.*, VII, 139, que invito a comparar con un pasaje idéntico de Lisias, 45.

276 Plutarco, *Sobre la malevolencia de Heródoto*, 26.

277 Heródoto, V, 91.

278 *Ibid.*, V, 97 ("Atenas era, entre todas las otras ciudades, la más poderosa"). Véase V, 98, VI, 109, VII, 10, 32 y 157-161, VIII, 2-3, IX, 102 (así como una buena parte del relato de la batalla de Platea).

II
El discurso a los muertos y el destinatario de la palabra

Los múltiples obstáculos con que tropieza la tarea de asignar un objeto y un efecto a la oración fúnebre revelan a la larga lo ambicioso del proyecto.

Que los *epitáphioi* sean otros tantos discursos de guerra dirigidos a las otras ciudades no impide que sea necesario esclarecer uno en función del otro, el discurso oficial y los lazos de la ciudad con "las otras". De hecho, cuando en los textos de Heródoto o de Tucídides los atenienses intentan explicar o justificar sus comportamientos respecto de las otras ciudades, y cuando hacen valer sus derechos ante una asamblea de griegos, recurren a los temas de los *epitáphioi*. Pero no por eso la función real de la oración fúnebre se torna más fácil de determinar: ¿qué efecto se puede esperar de un discurso cuando los vínculos reales, que para un griego se expresan a través de las batallas, vuelven inútil la palabra? ¿Y qué puede decirse a un adversario provisoriamente transformado en oyente durante el tiempo que dura un discurso?

Si, en cambio, el discurso es para uso interno y limita a las fronteras del Ática su área de influencia, la cuestión de su efecto tampoco queda simplificada por esa razón. Es posible, por cierto, comparar la oración fúnebre con las arengas que los oradores atribuyen a los estrategas que exhortan a sus tropas antes de un combate, y en muchos aspectos los *strategikoi logoi* parecen inspirarse en los discursos del cementerio del Cerámico. Pero hay una diferencia notable entre una arenga pronunciada antes de la batalla con el fin de envalentonar la acción y un elogio de los muertos, aun cuando incluya una exhortación dirigida a los vivos. En el primer caso, la palabra se profiere pocos momentos antes de la acción; en el segundo, tiene lugar después de la acción y para ejercer una eficacia debe insertarse en el tiempo de la ciudad. Por esa razón, a diferencia del *strategikós logos* que mezcla *topoi* y análisis concreto de una situación, es propio de la oración fúnebre quedar limitada a generalidades.

De ahí que resulte difícil toda inserción de la oración fúnebre en una clasificación sistemática de los tipos de discurso. Terminados con exhortaciones y

semejantes en múltiples aspectos al habla política, no podemos catalogar los *epitáphioi* en la categoría puramente ornamental de *logoi epideiktikoi* (1), pero tampoco –y pese a la afinidad que Aristóteles establece entre el *logos* y el consejo–[1] podríamos reducir a un *logos symbouleutikós* un discurso dedicado esencialmente a celebrar a Atenas y a los atenienses.

La crítica que se limita a una definición restrictiva de la eficacia de un *logos* se desentiende rápidamente de la oración fúnebre como género y prefiere abordar tal o cual *epitáphios* particular, el de Gorgias, por ejemplo, que V. Buchheit define como "epidíctico en su forma y simbólico en su función" (2), o el de Hipérides, considerado como el único *epitáphios* verdaderamente completo a causa de su finalidad política inmediata[2] (3). A lo sumo, los eruditos tratan la oración fúnebre como un discurso epidíctico, vinculándolo con un género que desde Aristóteles pasa por no tener objeto: si el oyente es el destino o fin para cada *logos*[3] –ya que existen tantos géneros oratorios como auditorios–[4] no es indiferente que se defina como *espectador*[5] al auditor del discurso epidíctico, espectador reducido a amante de una bella fraseología y caracterizado por su pasividad, mientras que el discurso de tipo simbólico [*symbouleutikós*] se dirige a los miembros de una asamblea[6] obligados a tomar una decisión. Esta definición del género epidíctico, retomada y desarrollada por los teóricos posteriores a Aristóteles, no es, entonces, ajena a la declaración tajante de M. P. Nilsson según la cual "la importancia de la oración fúnebre en la vida política era prácticamente nula" (4).

¿La oración fúnebre sería, así, un género sin objeto, un *logos* [discurso] que, según sus propias aserciones, no alcanza nunca un *ergon* [acción]? El *epitáphios* de Pericles sería en este sentido ejemplar, ya que después de haber proclamado la superioridad del *ergon* sobre el *logos*,[7] subvierte el orden de los valores remplazando los sepulcros reales de los soldados, exaltados primero como *ergon*,[8] por una tumba (*táphos*) puramente simbólica.[9] H. R. Immerwahr observa con pertinencia que, a lo largo de todo este *epitáphios*, el término *ergon* va cortándose progresivamente de toda referencia sensible, como si, al contacto con el discurso, toda realidad se volatilizara poco a poco. ¿Pero debemos seguirlo cuando afirma que esa "abstracción", aunque particularmente nítida en este *epitáphios*, caracte-

1 Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 1367 b 36.
2 Hipérides, 2: "Es justo alabar nuestra ciudad por la resolución (*proaíresis*) adoptada por ella".
3 Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1358 a 7-1358 b 2.
4 *Ibid.*, 1358 a 36-37.
5 *Ibid.*, 1358 b 6: *theorós.*
6 *Ibid.*, 1358 b 5: *ekklesiastés.*
7 Tucídides, II, 35.
8 *Ibid.*, 35, 1.
9 *Ibid.*, 43, 2-3.

riza de manera más general a la oración fúnebre como género (5)? ¿Y qué sentido dar a esa abstracción? ¿Debemos entenderla como una fatalidad inherente a un género demasiado autónomo respecto de las realidades de la vida política o como una marca indeleble que un momento del pensamiento social imprime en el discurso? (6).

Sin descuidar en ninguno de sus momentos históricos lo que justifica hacer de la oración fúnebre un discurso sin objeto, la tarea del historiador consiste, entonces, en determinar el efecto o los efectos a los que apuntan los *epitáphioi*: si cada discurso aspira a una eficacia *hic et nunc* (7), eso no significa que la finalidad perseguida sea siempre la misma ni tampoco que se logre en todos los casos. Y si la oración fúnebre se asigna sucesivamente objetivos diferentes, tratando de sustentar a veces una estrategia precisa y conformándose en otros casos con reforzar los valores adquiridos, es porque se enraíza en la evolución de la ciudad y a la vez en una finalidad paradójica desde el origen y que le es propia.

1. EL TERRENO DE UNA ESTRATEGIA: DESDE LA HEGEMONÍA DE HECHO DEL DISCURSO HASTA EL DISCURSO HEGEMÓNICO

Desde su origen, un *epitáphios* se asemeja a un discurso de justificación de los derechos atenienses a la hegemonía.[10] En esa semejanza reside, sin embargo, la ambigüedad fundamental del género. Elogio de los muertos pronunciado en Atenas, ¿de qué manera ese discurso podría dirigirse a las otras ciudades griegas? En la oración fúnebre, nunca se sabe bien a quién habla la ciudad, a sí misma o a "las otras", para retomar una oposición que es un leitmotiv de los *epitáphioi*.[11]

La índole propia de la ceremonia implica, por cierto, que la ciudad reconozca la existencia de "las otras": en la guerra, toda *polis* debe enfrentar una exterioridad amenazadora, y enterrando con solemnidad a los ciudadanos muertos en la lucha la colectividad ateniense no se limita a honrar a los suyos sino que constata las pérdidas que le ha infligido el enemigo. Así, el conflicto recibe su consagración fáctica aun cuando en caso de fracaso grave los oradores nieguen que el enemigo haya sido el causante de las desgracias de la ciudad.[12]

10 Véase Heródoto, IX, 27, 11. 6-8 y 1.30.

11 Para limitarnos a algunos ejemplos, citaremos a Tucídides, II, 40, 4 (a la mayoría); Lisias, 44 (a las otras); *Menéxeno*, 237 b 7 (a las otras); Demóstenes, 8 (a las otras ciudades griegas); Hipérides (a los otros pueblos).

12 *Menéxeno*, 243 d 5: "Pues hemos sido derrotados por nuestras propias disensiones y no por los demás".

Como adversario, el otro es un ausente cuya silenciosa presencia está supuesta en toda ceremonia. Como aliado o simple extranjero, se lo convida a los funerales, ya sea espectador, oyente o incluso interlocutor. Pero démosle una figura menos imprecisa si queremos esclarecer adónde apunta el discurso en función de la índole de su público.

A los funerales asisten libremente atenienses (8) y extranjeros[13] y los *epitáphioi* se hacen eco de la información que nos da Tucídides, esto es, que Pericles destina su lección sobre Atenas a "toda esta asamblea de ciudadanos y extranjeros";[14] en cuanto a Demóstenes, se interrumpe en medio de un párrafo apelando a la benevolencia de aquellos que en la asistencia son *éxo tou génous* (9).[15] Por último, en el *Menéxeno*, los extranjeros que Sócrates convoca en torno a él vienen, como él, para escuchar al orador.[16] ¿Quiénes son esos *xenoi*? Identificarlos sólo como metecos sería desconocer la insistencia con la que esos textos presentan la gran apertura de la ceremonia.[17] Se trata de todos los extranjeros que están de paso por Atenas y que, atraídos por las *hierá kaí hósia* [sagradas ceremonias de sacrificio] pueden "ver y oír"[18] (10). Se desea incluso con vehemencia la presencia de los *xenoi*, por el carácter militar de la ceremonia: ¿Atenas no se enorgullece acaso, en el más famoso de los *epitáphioi*, de la apertura que rige su política militar?[19] Pero no nos engañemos: bajo la máscara democrática de la apertura se adivina sin esfuerzo el deseo de impresionar a los extranjeros, aliados y amigos, enemigos reales o potenciales. En el marco de las relaciones agonísticas, toda manifestación guerrera, ya se trate de la partida de los ejércitos a Sicilia o de los funerales colectivos, se transmuta en "demostración de poder y grandeza frente a los otros griegos"[20] y supone la participación efectiva de un público múltiple y abigarrado.[21] En resumen, la oración fúnebre debe ser para Atenas "una manera de producir ilusión entre los extranjeros y los aliados" (11).

Pero la oración fúnebre da también testimonio de que toda ciudad griega de la época clásica mantiene con el mundo exterior relaciones impregnadas de malestar. Destinada a producir efecto sobre las otras, la oración fúnebre se pronuncia no obstante en Atenas a la gloria de los ciudadanos atenienses, y después de anunciar que hablará tanto para los extranjeros como para los *ástoi*, Pericles

13 Tucídides, II, 34, 4.
14 *Ibid.*, 36, 4.
15 Demóstenes, 13.
16 *Menéxeno*, 235 b 3-4.
17 Tucídides, II, 34, 4.
18 Jenofonte, *Los ingresos públicos* 4.
19 Tucídides, II, 39, 1.
20 *Ibid.*, VI, 31, 4.
21 *Ibid.*, 31, 1.

reserva sus exhortaciones y sus consuelos sólo para los atenienses, padres e hijos, o para las esposas y los compañeros de la misma edad. Así, Platón no deja de subrayar todo lo que hace de los funerales una manifestación estrictamente ateniense: en el prólogo del *Menéxeno*, después de mencionar la presencia de los *xenoi*, Sócrates parece olvidarlos cuando acusa al discurso por elogiar a Atenas para los atenienses: "Cuando se compite ante aquellos a quienes se elogia, no cuesta mucho parecer que se habla bien";[22] y cuando evoca el cortejo funerario en el exordio del *epitáphios*, no dice una sola palabra a propósito de los extranjeros.[23] Omisión elocuente. ¿Es ése el "otro" al que Atenas quisiera convencer o bien, como lo sugiere el *Menéxeno*, su presencia es necesaria en la ciudad sólo para poder admirarse mejor a sí misma ante una mirada exterior?

Semejante relación corre el riesgo de ser más imaginaria que real, como nos lo confirma el estudio de los rasgos que los *epitáphioi* atribuyen a los "otros", donde el aliado, como el enemigo, desempeña la función de instrumento puesto en primer plano, tan necesario como insignificante.

Primero el aliado –o el súbdito–, ya que la oración fúnebre nace si no con el imperio, por lo menos en una "ciudad imperialista"; es cierto que los *epitáphioi* muestran una clara repugnancia por el uso del término *hypékhoos* (súbdito)[24] y no hay de qué asombrarse, ya que el discurso del elogio en nada podrá afectar a la fría lucidez que Tucídides otorga a sus oradores[25] o la manifestada en los decretos del *demos*[26] (12). Lo que sí sorprende, en cambio, es la relativa escasez del término *sýmmakhos* (aliado): se lo encuentra en el *epitáphios* de Lisias que a comienzos del siglo IV a.C. hace la apología del imperio perdido,[27] pero llama la atención su ausencia en el parágrafo que Pericles dedica a la política exterior de la ciudad, en una época en que Atenas llegaba al punto culminante de su poder. El pasaje es realista y a la vez aristocrático (13) y en virtud de lo que J.-H. Oliver llama la "dialéctica de la *kharis*" [gracia, favor] (14), los otros están reducidos a la posición de sometidos pero designados como amigos.[28] Obligados a ceder toda iniciativa a una Atenas que se ha fortalecido con sus servicios, no les queda a esos "amigos" otra suerte que la debilidad del deudor,[29] la misma debilidad con que los últimos versos de la tragedia de Eurípides pintan a Heracles y sus

22 *Menéxeno*, 235 d. Aristóteles hará alusión dos veces a este pasaje en *Retórica*, 1367 b 8-9 y 1415 b 32.
23 *Menéxeno*, 236 d 6.
24 Hallamos una sola ocurrencia en Tucídides, II, 41, 3.
25 Tema del imperio-tiranía: *ibid.*, II, 63, 2 (Pericles); III, 37, 2 (Cleón); VI, 18, 3 (Alcibíades).
26 Véase IG, I², 27 y 28a, donde se alude a las "ciudades sometidas al poder (*kratos*) de los atenienses".
27 Lisias, *Discurso fúnebre*, 55.
28 Tucídides, II, 40, 4. Compárese con I, 32, 1, 33, 1, 34, 3, 42, 2-3. Véase también I, 9, 3.
29 Tucídides, II, 40, 4.

hijos "arrastrados por Teseo como barquillas rotas".[30] Los *epitáphioi* describen, en efecto, a los aliados como súbditos agradecidos, o como suplicantes cuyos ruegos han sido satisfechos, y en sus descripciones de los combates olvidan la existencia de tropas auxiliares con el fin de no tener que compartir la gloria con los *sýmmakhoi*:[31] toda grandeza es solitaria y Atenas prefiere con mucho, en vez de aliados eficaces, suplicantes de los que pueda compadecerse[32] (15).

En los *epitáphioi*, el "otro" presenta caras muy diferentes, pero respecto de Atenas desempeña siempre el mismo papel, es decir, el del inferior o subordinado: o bien se considera a los otros como una multitud abigarrada de inmigrantes y metecos[33] hasta en su propia patria, cuya inferioridad se pone de relieve con un placer visible en el discurso de los autóctonos; o bien se los invita a reunirse en torno de Atenas, más aun, a confundirse con ella. Según las circunstancias, se los incitará a aprovechar la apertura de la ciudad o a tomar la muerte de los soldados atenienses como su duelo personal;[34] la imagen sobrecogedora en el *epitáphios* de Lisias del luto de una Grecia personificada (16) que ha cortado sus cabellos para poder así llorar mejor a los ciudadanos de Atenas[35] es la mejor ilustración de ello. La mayoría de las veces, sólo tienen existencia como espectadores del valor ateniense; los *epitáphioi* se complacen en recordar que la ciudad es objeto de una admiración universal[36] y que sus propios enemigos están subyugados por su grandeza.[37]

Se puede reconocer así, en última instancia, que el aliado no es más que un súbdito (*hypékhoos*) (17), ya que todos los conflictos se resuelven por medio de la admiración porque, como afirma Aristóteles, "existe una especie de acuerdo unánime si aquellos que deben sufrir por algo, elogian lo que los hace sufrir".[38] Este tema es entonces esencial para la representación de Atenas

30 Eurípides, *Heracles*, 1424.

31 Véase Tucídides, II, 39, 2, y Lisias, 24 ("Y opinaban que, a aquellos a quienes no pudieron derrotar solos, tampoco podrían vencerles con aliados").

32 Lisias, 23: "No aguardaron a que se enteraran los aliados ni a que corrieran en su ayuda, ni tampoco les pareció bien deber a otros su salvación, sino que se la debieran a ellos los demás griegos". Para el tema de la compasión, véase *ibid.*, 14, 67, 69.

33 *Menéxeno*, 237 b 4-5 (inmigrantes, metecos); Demóstenes, 4 (inmigrantes, ciudadanos legales pero comparables a hijos adoptivos).

34 Tucídides, II, 39, 1; Lisias, 60.

35 Lisias, *ibid.*

36 Tucídides, II, 39, 4, II, 41, 4; Lisias, 20, 26, 41, 47, 66, 67, 69; *Menéxeno*, 237 c 6, 237 d 1-2, 241 c 8-9; Demóstenes, 4; Hipérides, 18 ("toda Grecia vendrá en peregrinación para ver la obra de esos hombres"), 29, 35.

37 Tucídides, II, 41, 3. Véase Lisias, 44 (los atenienses juzgados dignos de la hegemonía por amigos y enemigos); *Menéxeno*, 243 a 5-7 (los atenienses, más admirados por sus enemigos que los otros por sus amigos); Demóstenes, 21.

38 Aristóteles, *Retórica*, I, 6, 1363 a 11 y ss.

y los que como Isócrates lo ridiculizan al pasar[39] no se privan de utilizarlo en abundancia.[40]

Podemos presentir, sin embargo, las satisfacciones imaginarias que trasunta una idea de esta índole. Al no encontrar en los hechos ese agradecimiento entusiasta que ella imagina en el discurso, la ciudad inventa enemigos perfectos y aliados siempre contentos. Así, los atenienses sueñan sus relaciones con los otros y apostando a la posteridad como al mejor de los públicos, los oradores llegan a agregar al auditorio real un segundo auditorio futuro.[41] Pero esos llamados a la posteridad pueden interpretarse también como la más pura expresión del narcisismo ateniense: fortalecida con su gloria futura, ¿la ciudad no se encierra tal vez un poco más en su insularidad? Porque al inventar un futuro indefinido, se corre el riesgo de ignorar las relaciones de fuerza reales. Negando a los otros toda realidad, los atenienses se duermen con la satisfactoria certeza de su propia ejemplaridad, perdiendo toda vigilancia respecto de esos extranjeros despreciados. Los vínculos de poder cambiaron, sin duda, en el siglo IV a.C., obligando a menudo a los atenienses a conformarse con satisfacciones narcisistas. Sin embargo, no es imposible que el discurso que Atenas se dirige a sí misma y a los otros haya tenido desde sus orígenes este doble destinatario. Reconozco que ésta es sólo una hipótesis, pero esa hipótesis aclara la historia de las variaciones de la oración fúnebre y a la vez su inmovilismo. Estas observaciones señalan ya la situación paradójica de un discurso que reivindica la hegemonía sobre los otros dirigiéndose a la vez, prioritariamente, a los atenienses.

Una primera anomalía –y no la menor– es el extraño silencio observado por los *epitáphioi* respecto del imperialismo ateniense, ausente de la oración fúnebre en su realidad y en sus mitos, "olvidado" u ocultado por los oradores en la bella época de la *arkhé* [orígenes] tanto como en los años sombríos del siglo IV a.C. en que Atenas vive de la nostalgia y los recuerdos.

Sordos a la patente evidencia de la *arkhé*, los *epitáphioi* lo son también a su trasfondo mítico. Al invitar a los aliados a participar en las grandes Panateneas en calidad de colonos (18), la ciudad imperialista no vacilaba en presentarse como la metrópolis de Jonia, y desde la mitad del siglo V a.C. Ion, naturalizado ateniense, eclipsaba, en la propaganda de la Liga, a los héroes nacionales epónimos de las tribus de Clístenes (19). La tragedia se hace eco de la leyenda jónica y exaltando la descendencia de Ion, Eurípides justifica a su vez el imperio por la colonización y la colonización por el mito,[42] como lo hará Isócrates algunos años antes de la

39 Isócrates, *Sobre la antídosis*, 300.
40 *Ibid.*, *Panegírico*, *passim*.
41 Tucídides, II, 41, 4 ("Daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros"); *Menéxeno*, 241 c 8-9.
42 Eurípides, *Ión*, 1582-1588.

creación de la segunda confederación marítima.[43] Las *Átidas* del siglo IV a.C., a su vez, obedecen a una intención análoga cuando añaden una guerra contra la talasocracia de Minos (primera y mítica guerra marítima de Atenas) a las intervenciones tradicionales de Teseo contra las amazonas o en favor de Adrasto (20). Nada de esto se ve en los *epitáphioi*, que se limitan a las guerras con los peloponesios y tebanos y sólo se interesan por la población de una comarca para hacer de la autoctonía un arma en contra de los habitantes del Peloponeso, presentados como inmigrantes en su propio suelo. ¿Se pretenderá, para explicar ese silencio, que algunas representaciones imperialistas utilizadas por los *epitáphioi* del siglo V a.C. desaparecieron de la oración fúnebre en el siglo siguiente? Imaginarse una evolución semejante sería desestimar el conservatismo del género. Además, si ese tipo de desarrollos formaban parte de la oración fúnebre, Lisias, que quiere hacer del discurso un instrumento para la reconstrucción del imperio, se habría cuidado muy bien de omitirlos en su relato de las hazañas míticas, uno de los más completos que poseemos. Sugeriremos, por consiguiente, que la oración fúnebre pudo ignorar los mitos de la *arkhé* en pleno período imperialista. ¿El imperio sería una realidad ajena al universo de la oración fúnebre?

El estudio del *epitáphios* de Pericles confirma con particular fuerza esta hipótesis por haber sido pronunciado –o así se lo supone– en una ciudad "que estaba todavía en todo su esplendor".[44] Ahora bien, el elogio del imperio parece ocupar en él un lugar muy secundario; el orador lo evoca tardíamente[45] y el poderío de la ciudad[46] sólo aparece como última verificación de la grandeza de Atenas, como para clausurar un desarrollo ya completo.[47] Por eso, todo lector de Tucídides se siente molesto al no poder explicar ese fenómeno. Mientras que para mostrar que la potencia de la ciudad es para el orador resultado y prueba de los méritos atenienses, J. de Romilly puede asignar en última instancia al *epitáphios* un lugar en la teoría general del imperialismo (21), H. Strasburger opina, en cambio, que el discurso tiene algo "fantasmático" (22); H. Flashar, por último, considera que ese pasaje del texto es un lujo ya que sin el componente imperialista la figura del ciudadano ateniense se basta ya a sí misma,[48] aunque tenga alguna dificultad en integrar este texto en la perspectiva de una "Machtideologie" (23).

Para el orador, en efecto, el imperio es sólo un *signo*, la apariencia de una realidad más profunda y durable, que es la grandeza de Atenas. Emplea, por cierto, términos carentes de todo equívoco como *hypékhooi* [súbditos], *árkhetai* [domi-

43 Isócrates, *Panegírico*, 34-37 y 122.
44 Tucídides, II, 31, 2.
45 *Ibid.*, II, 40, 4 y II, 41, 2-4.
46 *Ibid.*, 41, 2.
47 *Ibid.*, 41, 1: "Resumiendo, afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia".
48 *Ibid.*, *to soma aútarkes.*

nadores] o *xygkatoikísantes* [colonizadores] y la potencia de Atenas es el *ergon* fundamental que da validez al conjunto del elogio. Pero no por utilizar la forma verbal *árkhetai* Pericles deja de dar al imperio su nombre de *arkhé* y prefiere *dýnamis* [potencia], cuya significación es mucho más amplia. En cuanto al verbo *sygkatóikizein* [fundar una ciudad, colonizar] con el cual se cierra la proposición, lejos de designar un acto colonizador, adquiere el sentido figurado adaptado al complemento que se le atribuye: lo que fundan (24) los atenienses son "monumentos conmemorativos" de males y bienes (*mnemeía kakón te kaí agathón*).[49] Ahora bien, el orador acaba de afirmar que el verdadero monumento es una huella en la memoria de los hombres y no un edificio material; o sea que en estas *mnemeías* que no remiten a ningún recuerdo tangible del imperialismo ateniense hay que ver *recuerdos* de hermosos triunfos o nobles derrotas, signos de *areté*. Y cuando proclama "haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesibles a nuestro arrojo",[50] Pericles caracteriza por cierto esa actividad incesante propia de la Atenas imperialista; pero también da a entender mucho más –o mucho menos– porque *pasa thalássa kaí gé* no es sino una generalización destinada a probar la dimensión de la *areté* ateniense más que a describir el imperio. En cuanto a la audacia, virtud del conquistador, es primero una marca de valentía. Por último, la afirmación de que todo el universo, hasta los súbditos, reconocen el valor de la ciudad, es un *topos* y parece bastante quimérico si se lo compara con la cruda confesión de los atenienses en Melos cuando admiten que de los súbditos, lo único que puede esperarse es el odio.[51] Más importante que el elogio del imperio es, entonces, la preocupación esencialmente aristocrática de la gloria, y el orador establece con nitidez que el recuerdo de Atenas se ha vuelto independiente, de ahora en adelante, de la supervivencia de su imperio. Agregaremos a ese texto asombroso un párrafo que Pericles dedica a la prosperidad ateniense: "Y a causa de su grandeza entran en nuestra ciudad toda clase de productos desde toda la tierra, y nos acontece que disfrutamos los bienes que aquí se producen para deleite propio, no menos que los bienes de los demás hombres".[52] Se ha citado muchísimo este párrafo pero no se lo ha comentado en proporción ni con la precisión necesaria. Es tradicional ver en él una apología del "predominio comercial de Atenas y [de] la actividad de su puerto (25)" y sin duda esta lectura es verosímil, sobre todo porque la frase de Pericles, tanto en sus temas como en sus términos, converge con numerosos desarrollos referidos al "imperialismo económico" de Atenas; los cómicos como Hermipo, por ejemplo,[53] se regodean

49 *Ibid.*, 41, 4.
50 *Ibid.*
51 Tucídides, v, 91, 1.
52 Tucídides, II, 38, 2.
53 Hermipo, versión francesa 63 Kock (*Phormophoroi*).

en enumerar interminablemente los víveres que afluyen hasta el Pireo desde todas partes del mundo (26); Aristófanes se burla de las pretensiones imperialistas del *demos* cuyo valor se reduce a hacer pagar impuestos a toda Grecia[54] (27); Pseudo-Jenofonte, después de evocar a su vez los víveres y las provisiones de todo origen en un mismo mercado, afirma que "sólo los atenienses son capaces de reunir en sus manos las riquezas de los griegos y los bárbaros";[55] obedeciendo a la misma inspiración, los escritores del siglo IV a.C., primero Isócrates[56] y luego Jenofonte,[57] exaltan la vocación marítima y comercial de Atenas. El parentesco de todos estos textos con los *epitáphioi* es evidente. Y sin embargo, las "imitaciones" de los *epitáphioi* de Hermipo o Aristófanes, Pseudo-Jenofonte o Isócrates son totalmente infieles porque reiteran la letra pero soslayan el espíritu del discurso.

En efecto, lejos de enumerar víveres o comarcas, lejos de exaltar el Pireo y las naves negras corriendo sobre las sendas del mar, Pericles se atiene a la formulación más neutra posible, por lo menos en apariencia. Es innegable que "entran en nuestra ciudad toda clase de productos desde toda la tierra" (*epesérkhetai ek pases ges tá panta*); pero el término *epesérkhetai*, que ni siquiera recibe precisión alguna de *ek talásses*, como en el discurso de Arquídamo en el debate de Esparta,[58] no implica en absoluto por sí mismo un tráfico marítimo; a lo sumo, indica una importación o la introducción de bienes llegados desde el exterior o agregados por añadidura (28). Llevada a ese extremo, la abstracción se convierte en omisión, sin duda deliberada; si al evocar la prosperidad de Atenas, Pericles no hace de ella ni condición del poderío ateniense (29) ni corolario de las posesiones marítimas, es porque la percibe –como lo indica con justeza Éd. Will (30)– en términos de algo superfluo dado con creces para recompensar la grandeza (*diá mégethos tes póleos*). Mientras Pseudo-Jenofonte ve como "todo afluye hacia un mismo mercado, gracias al imperio del mar",[59] e Isócrates canta la gloria del Pireo, "invención de Atenas" (31) y "mercado en medio de Grecia", Pericles integra la prosperidad de Atenas en la problemática que domina su discurso, o sea, la autarcía de la ciudad.[60] Así, el otro es asimilado por Atenas hasta en sus productos. No se podría imaginar una mejor ni más bella definición de esta "economía de subsistencia" que caracteriza a las ciudades griegas de la época clásica (32): es cierto que la "ética cívica, que se abreva en las fuentes de la ética aristocrática probó que tenía una prodigiosa capacidad de resistencia a las realidades

54 *Avispas*, 520.
55 [Jenofonte], *La república de los atenienses*, II, 7-11.
56 Isócrates, *Panegírico*, 42.
57 Jenofonte, *Los ingresos públicos*, I, 7-8.
58 Tucídides, I, 81, 2: "Harán llegar por mar todo lo que necesitan".
59 [Jenofonte], II, 7.
60 Tucídides, II, 38, 2.

económicas" (33). Pero no es anodino que sea un *epitáphios* el que lo pruebe de un modo tan ostensible.

¿La oración fúnebre sería, entonces, un discurso imperialista? La respuesta a esta pregunta no es simple: los oyentes de Pericles le asignaban, sin duda, esa función a pesar de todo lo que en ese discurso significa una denegación del imperio (34). La extraña estrategia por la cual el *epitáphios* hace oír lo que se niega a decir no es, probablemente, un fruto del azar. Nos cercioraremos de ello si lo comparamos con el último discurso que Tucídides atribuye al hombre de Estado. Por un lado, la afirmación lúcida y serena de que "ocurre con la *arkhé* lo mismo que con la tiranía"; por otro lado, el orgullo de "no inspirar nunca a los súbditos quejas por estar sometidos a la autoridad de gente indigna".[61] ¿Se trata aquí de una contradicción? La coherencia de la reflexión política de Pericles y de la reflexión histórica de Tucídides nos impiden limitarnos a esta solución, y la existencia de una distancia análoga entre el primer discurso de Pericles, centrado en el dominio marítimo, y el *epitáphios* que silencia ese fundamento del poder de Atenas[62] sugiere que en el núcleo del relato del historiador se oponen dos tipos de discurso inconciliables y a la vez complementarios: en un *epitáphios* no se habla del imperio como se lo haría en una arenga política. Si la contradicción existe, ésta se inscribe en el mismísimo hecho de la ciudad imperialista que, en los discursos de la *ekklesía*, en los decretos y en las Panateneas (35), proclama su *kratos* sobre los aliados pero maquilla la *dýnamis* en *areté* en el discurso del Cerámico.

De ese modo, sería demasiado simple afirmar que frente al imperio y sus problemas, los atenienses no desarrollaron "ninguna justificación, ninguna cobertura, ninguna ideología". (36) Decirlo sería olvidar que en el siglo V a.C. la oración fúnebre asumía esa función a la perfección: en los funerales oficiales, Atenas se exhibe en representación – ante Grecia, ante sí misma– y renunciando a la franca lucidez de los debates de la asamblea los oradores transforman el imperio en manifestación del valor ateniense. El estudio de un *epitáphios* de Lisias, en el siglo IV a.C., fortalece esta hipótesis. Al intentar poner la oración fúnebre al servicio de la propaganda imperialista que se desarrolla desde los primeros años de ese siglo, el orador aborda explícitamente el imperio marítimo perdido.[63] Sin embargo, la evocación de la grandeza de Atenas predomina sobre el tema del poder, la defensa de la *arkhé* se muestra, al fin y al cabo, muy limitada –mucho menos desarrollada que en el plagio que hace de ella Isócrates–[64] y designando a Atenas como "conductor de las ciudades"[65] es como si el orador nos advirtiera

61 Tucídides, II, 63, 2; *ibid.*, 41, 3.
62 *Ibid.*, I, 143, 4-5; II, 38, 2.
63 Lisias, 55: "[...] siendo dueños del mar durante setenta años".
64 *Ibid.*, 55-56; Isócrates, *Panegírico*, 101-109.
65 Lisias, 57.

que el tema esencial de la oración fúnebre no es el imperio sino la hegemonía (37). Para decirlo con mayor exactitud, *arkhé* recibe el nombre de *hegemonía* y para reforzar la dominación de Atenas, los oradores exponen los innumerables méritos que le valen el primer rango y el lugar más prestigioso entre todas las demás ciudades.

Estudiaremos ahora, por lo tanto, la oración fúnebre como "discurso hegemónico". Sin igualar nunca el tedioso encarnizamiento con que el *Panegírico* de Isócrates extrae de toda superioridad ateniense el derecho de Atenas a dirigir Grecia,[66] los *epitáphioi* –cuyo ejemplo acabado es el de Lisias– se inscriben en la misma perspectiva: la historia de Atenas, campeona de la libertad y la justicia, les sirve de pretexto para reclamar a favor de la ciudad la preeminencia sobre el resto de los griegos.[67] Enumeran, así, hasta el cansancio los interminables premios de valentía obtenidos de un modo indiscutible por los atenienses[68] y hacen listas de las "pruebas" de la superioridad de la ciudad.[69] Aun suponiendo que el discurso no se dirige de manera directa a los griegos –porque a los atenienses corresponde desde siempre la primacía de la *areté*–, debe al menos despertar en ellos la valentía necesaria para reivindicar por las armas el primer rango.[70] De hecho, para quien trate de reconstruir la historia de la oración fúnebre el discurso parece haber asumido realmente estas dos funciones.

Se han podido contraponer los proyectos políticos concretos y precisos de los discursos de Isócrates con las huecas variaciones literarias de los oradores oficiales (38). Los que así proceden olvidan que la primera parte del *Panegírico* se reduce fácilmente a una especie de *epitáphios* (39). Ahora bien, la preocupación de Isócrates en esta primera mitad del discurso consiste en pregonar la hegemonía de Atenas y el orador no adoptaría sin duda la forma de la oración fúnebre si los *epitáphioi* no hubieran ya asumido en el siglo V a.C. una función hegemónica, aunque más no fuera como *modelo* de discurso. Las historias de Heródoto y de Tucídides nos proporcionan una prueba indirecta de ello: reconstituyendo el discurso que los atenienses pronunciaron en el debate con Esparta, Tucídides parece haberse inspirado, en efecto, en la tradición de la oración fúnebre (40), así como Heródoto se había inspirado, antes que él, en los discursos de los atenienses en Platea. Estos ejemplos bastan para atestiguar la validez de la oración fúnebre, paradigma del *logos hegemonikós.*

66 Isócrates, *Panegírico*, 20, 21, 22, 25, 37, 57, 66, 71, etcétera.

67 Lisias, 47 ("Por lo cual es justo que sean ellos solos los patronos de los helenos"), 57, 59 (prueba inversa: "[…] al pasar a otros la hegemonía"), 60.

68 *Ibid.*, 43.

69 Tucídides, II, 39, 2, 41, 2, 41, 4, 42, 1; Lisias, 28, 47, 63, 65; *Menéxeno*, 237 c 8, d 8, 237 e 5-6, 238 a 4, 244 b 1; Demóstenes, 5.

70 Es el sentido que da Jenofonte al elogio de Atenas (*Memorables*, III, 5, 8).

Al no disponer de ningún discurso de la época de la Pentecontecia, la situación del historiador del discurso es, por cierto, paradójica. Tiene que inducir el modelo de sus imitaciones. Pero no es ésta una razón suficiente para renunciar a delimitar en Tucídides el perfil del discurso hegemónico. Presentado por los atenienses para mostrar el poderío de Atenas, el discurso trata de fundar una superioridad[71] y al mismo tiempo intenta hacerse testigo de su grandeza[72] y, por lo tanto, nunca pierde el rasgo de un discurso de gloria. Por cierto, proclamando que "la ciudad merece que se hable de ella",[73] los atenienses quieren incitar a los espartanos y a sus aliados a tomar el partido conveniente;[74] pero su fórmula recuerda además que la oración fúnebre, modelo de Tucídides, es en lo esencial un elogio. Semejante a un *epitáphios*, su discurso sigue siendo elogio en tanto presenta un relato histórico: aunque los atenienses manifiesten respecto de las hazañas míticas la misma reticencia que Pericles y se nieguen, como él, a evocarlas,[75] no les importa omitir el relato de las guerras médicas porque a pesar del desgaste de esa referencia,[76] y aunque los oyentes conozcan los hechos,[77] el recuerdo de esa gran hazaña constituye una ventaja y a la vez una necesidad para el orador de la ciudad.[78] La función del catálogo de los triunfos aparece aquí con claridad: si el recuerdo de los méritos de Atenas puede convencer al adversario de lo legítimo de su hegemonía y de la amenaza que representa su poder, el discurso se habría ahorrado una demostración de fuerza, hasta habrá podido evitar una guerra. Habrá reducido al adversario al silencio: proclamando que su intención no es entablar un debate contradictorio,[79] los atenienses reaccionan a una situación dada pero revelan también la naturaleza profunda del discurso hegemónico, *palabra sin réplica* que intenta suscitar sumisión y respeto en el oyente. No pasó desapercibido a los lectores de Tucídides que la coexistencia de la justificación y la amenaza dentro del mismo discurso se parecen mucho a una contradicción (41). En realidad, esta contradicción, inherente a la propia noción de hegemonía –superioridad ejercida sobre iguales–, caracteriza todo catálogo de las hazañas y no se limita de ningún modo a esta página de Tucídides. El problema está en otro lado, o sea, en la inevitable distancia que se ahonda entre el objetivo del discurso

71 Tucídides, I, 73, 1.
72 *Ibid.*, 73, 3: "Lo que diremos valdrá… como un testimonio y como una indicación; verán entonces la magnitud de la ciudad con la que tendréis que mediros".
73 *Ibid.*, 73, 1: "Nuestra ciudad merece que se hable de ella".
74 *Ibid.*, 73, 3.
75 *Ibid.*, 73, 2: "¿De los acontecimientos muy antiguos ¿para que les hablaría?".
76 *Ibid.*, 73, 2: "En lo que hace a las guerras Médicas… aun cuando fuera un poco fatigoso sacarlas a relucir sin cesar…".
77 *Ibid.*: *autoi xuniste.*
78 *Ibid.*: *anagké légein* (compárese con Heródoto, IX, 27).
79 Tucídides, I, 73, 1: *antilogía.*

y su efecto real; es poco probable que el recuerdo de los méritos de la ciudad hegemónica haya permitido alguna vez evitar una guerra, y tanto en Esparta como en el Cerámico el discurso de los atenienses no es más que un monólogo: los espartanos se retiran para deliberar porque están convencidos de la culpabilidad de Atenas[80] y de ahí en adelante, ya sea a favor o en contra de la guerra, la palabra queda en el campo de los adversarios.

Sin embargo, cualesquiera sean las reservas que puedan emitirse en cuanto a la eficacia real del discurso, el modo de utilizarlo en el siglo V a.C. supone que hay otro al que es necesario convencer, traduciendo así cierta confianza en el poder persuasivo del *logos*. La situación es diferente en el siglo IV a.C.: después del fracaso del año 404, Atenas perdió definitivamente su hegemonía; a lo sumo, los oradores tratan de que sus conciudadanos los oigan. Así, sin dejar de conservar la forma y los temas dados por su antiguo destinatario, la oración fúnebre va dirigida ante todo a los atenienses. Eso no quiere decir que renuncie a toda eficacia: el *epitáphios* de Lisias da testimonio de ello, ya que presenta numerosos rasgos simbólicos.

Nos convendría quizá detenernos un instante en este discurso, pronunciado por Lisias sin duda entre los años 394 y 386, discurso que ocupa el primer lugar en la lista cronológica de los *epitáphioi* del siglo IV a.C. La erudición del siglo XIX, abiertamente hipercrítica, ha cuestionado su autenticidad con argumentos tan inconsistentes que invalidan la misma tesis que quieren avalar (42). Los lectores de la Antigüedad no eran tan severos respecto de un discurso en el que apreciaban, al menos, el fraseo elegante. Agregaremos que las numerosas imitaciones que en el *Panegírico* y en el *Menéxeno* hacen de ese texto Isócrates y Platón –plagio ostensible del orador, parodia sutil del filósofo (43)– nos inclinan a atribuirlo a Lisias. No voy a negar que una cuestión delicada queda en el tintero: ¿quién pronunció el discurso (44)? Pero quizás es éste un falso problema: aunque Lisias, meteco, no pudiera revestirse de esa misión oficial, ninguna ley le prohibía escribir un *epitáphios* destinado a otro o para destacarse en un género prestigioso (45). Ahora bien, los discursos escritos, cada vez más numerosos –para gran indignación de Platón[81] en el siglo IV–, aun renunciando a la seducción de la palabra enunciada en vivo no renuncian por ello a ejercer influencia en un público. Restituiremos, entonces, definitivamente a Lisias lo que es probablemente obra de Lisias y que nunca dejó de desempeñar esa función. Pero no crea el lector que nos hemos perdido en una digresión, ya que debíamos apoyarnos en bases precisas para nuestra demostración con el propósito de concluir que, lejos de catalogar el discurso de Lisias en la categoría de ejercicios formales, lo consideraremos como un documento fechado.

80 Tucídides, 79, 2.
81 Platón, *Fedro*, 257 e-258 a, y *passim*.

Compuesto durante la guerra de Corinto, el *epitáphios* intenta dar su apoyo a los primeros esfuerzos de reconstrucción del imperio oponiendo una luminosa pintura de la *arkhé* ateniense a la sombría descripción de la hegemonía de Lacedemonia.[82] La proclamación de la justificación de la hegemonía ateniense sólo se basa, por cierto, en una autosugestión intemporal y casi ornamental, ya que viene a servir de contrapeso a un párrafo dominado por la nostalgia del pasado. Pero ésta no es una razón suficiente para negarle toda eficacia: ¿no es el llamado a retomar el pasado uno de los temas centrales de la política ateniense del siglo IV a.C.? Por más lícito que sea leerlo como signo de un malestar, ese tema constituye, no obstante, el único argumento capaz de estimular el ardor un poco apagado de la ciudad. El *epitáphios* de Lisias se sitúa, muy exactamente, en ese estrecho margen entre repetición y renovación que caracteriza tanto a la segunda confederación marítima como al combate político de Demóstenes o a la última movilización de las fuerzas atenienses en la guerra lamiaca.

Son éstos los límites del discurso hegemónico tanto como de su eficacia, después del año 404. Así, la reivindicación de la hegemonía, puramente simbólica después de Queroneso, recupera toda su actualidad en el año 322: si el *epitáphios* de Demóstenes es una constatación de desastre[83] y se limita a evocar brevemente los hermosos días ya pasados de la superioridad ateniense,[84] el eslogan *eleuthería kaí hegemonía* [libertad y hegemonía] no es una palabra hueca en el discurso de Hipérides,[85] en una época en que el *demos* recuerda a las ciudades griegas que Atenas cumplirá, como en el pasado, su deber "de salvar a toda Grecia"[86] en vistas a un futuro mejor[87] (46).

Consideremos los años 392, 338 y 322: entre estos tiempos fuertes de la historia ateniense, los agujeros del corpus no permiten reconstruir una historia coherente del tema de la hegemonía en la oración fúnebre. Quizás el tópico paseísta predomina a menudo sobre la eficacia. Pero por fragmentario que sea, el corpus nos recuerda que hubo un equilibrio, por no decir una coexistencia, entre esas dos tendencias de una misma política.

Hegemonía de Atenas en vistas a la libertad de todos los griegos: contra todos los desmentidos de la experiencia –pero también en contra de la propaganda espartana que hacía del año 403 el Año Uno de la libertad griega–, este tema persiste sólidamente en la oración fúnebre. Es así que algunos historiadores, sensibles a

82 Lisias, 56-57 (*arkhé* ateniense); 59 (hegemonía de los lacedemonios).
83 Demóstenes, 23-24.
84 *Ibid.*, 10, 24.
85 Hipérides, 10-11, 14, 16, 19, 24-26.
86 Véase Diodoro de Sicilia, XVIII, 10, 3.
87 Hipérides, 14.

la incesante repetición de la fórmula *eleuthería ton Hellénon* [la libertad del griego], quisieron asignar una eficacia al discurso en la esfera de la propaganda por la unión helénica. Si seguimos a G. Mathieu, el *epitáphios* de Lisias, "aunque esté escrito al modo de una oración sobre una guerra entre griegos, y aun cuando, ajustándose a las convenciones del género, apunte antes que nada al elogio de Atenas [...], está inspirado por el sentimiento de la unidad griega" (47); otras obras consideraron el *Menéxeno* como un panfleto a favor de esa unidad (48); por último, es necesario examinar el modo en que Isócrates utiliza la oración fúnebre en el *Panegírico*, sin olvidar tampoco el carácter panhelénico tradicionalmente[88] atribuido al *epitáphios* de Gorgias, escrito a fines del siglo v a.C. o a comienzos del siglo IV a.C. (está última hipótesis, aunque menos frecuente, parece más satisfactoria porque muchos discursos evocan por esa época la unión de los griegos).

Sin embargo, no es fácil hacer de un *epitáphios* un discurso panhelénico porque todo separa esos dos *logoi*, tanto las circunstancias en que se inscriben como el orador que los pronuncia. Un hombre político ateniense pronuncia el primero, en un momento en que los griegos salen de un año de guerra entre griegos; un personaje cosmopolita, sofista y orador pronuncia el segundo, en el momento de una tregua panhelénica (49); y la exaltación de la diferencia ateniense no se presta demasiado para pregonar la unión sagrada. Ya pusimos de relieve que el tema de los servicios rendidos a Atenas por Grecia no era más que una máscara del nacionalismo ateniense (50). Podría no ser éste un argumento decisivo, ya que es inherente a la esencia propia del panhelenismo el intento de injertar la unión de los griegos en la hegemonía de una ciudad (51). Pero es sin duda una misión imposible conciliar en un mismo discurso el llamado a la concordia y la denigración sistemática de los "otros", inferiores por naturaleza.

Filóstrato alaba la habilidad de Gorgias por haber logrado desarrollar en el *epitáphios* los mismos temas que en el *Olímpico*, evitando pronunciar la palabra "concordia" entre los griegos.[89] Pero ese silencio revela menos el talento del sofista que la incompatibilidad de la oración fúnebre con el panhelenismo: o se redacta un *epitáphios* y se proscribe el término *homónoia*, o se tienen ambiciones hegemónicas y se subvierten entonces los temas tradicionales de la oración fúnebre, transformada en *thrénos* sobre las guerras entre griegos (52).

El sofista pudo, en última instancia, permitirse ciertas libertades respecto de un género ateniense; el *epitáphios* de Lisias ilustra mejor los límites necesarios al "patriotismo griego" en la oración fúnebre: el orador elogia a los atenienses por haber sabido renunciar a sus enemistades de antaño con el fin de socorrer a

88 DK B 5b (= Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, I, 9, 5).
89 *Ibid.*

los corintios, pero en esa declaración sería inútil buscar otra cosa fuera de una polémica contra Esparta, cuyo egoísmo realza la eterna generosidad ateniense[90] y justifica por adelantado el combate contra los griegos en nombre de la libertad de esos mismos griegos,[91] evocado en términos muy similares al *Menéxeno*. Esta semejanza nos invita a dudar de la supuesta originalidad del *epitáphios* pronunciado por Sócrates y no nos resultará sorprendente, entonces, que los partidarios de la significación panhelénica del *Menéxeno* se sientan un poco molestos con este diálogo: ese supuesto himno a la libertad griega no es más que un pastiche del *epitáphios* de Lisias[92] y, en ese caso, podemos leer el *Menéxeno* como un *epitáphios* común y corriente, si no fuera porque la intención de Platón se hace transparente en la ironía con la que caricaturiza los *topoi* del discurso.

El análisis del *Panegírico*, por último, ilustra a su vez los límites y las dificultades de un uso panhelénico de la oración fúnebre. Utilizando con toda naturalidad una especie de *epitáphios* para reclamar la hegemonía de Atenas, Isócrates se ve obligado a abandonar esa forma en cuanto preconiza la repartición del poder entre Atenas y Esparta. Así, el texto que superpone *epitáphios* y discurso panhelénico revela claramente una técnica de yuxtaposición, ya que los dos elementos sólo se articulan por medio de una de esas palinodias que son el secreto de Isócrates:[93] las mismas palabras cambian de sentido según se trate de uno u otro bando, el "nosotros" designa a los atenienses en el "*epitáphios*" y a los griegos en el "discurso panhelénico", y podría ocurrir que en el tratamiento que les da el orador, ni la oración fúnebre ni el panhelenismo cumplan sus respectivas funciones. Sin duda, la palinodia de Isócrates no debe engañarnos: discurso ateniense, el *Panegírico* está destinado a ser leído por los atenienses, e Isócrates se preocupa menos del futuro de Grecia que del porvenir de la ciudad. En este sentido, el discurso panhelénico no es más que un disfraz del discurso hegemónico (53). Pero, a la inversa, el rasgo helénico contenido pese a todo en el *Panegírico* modifica de entrada los temas de *epitáphios* usados en él. Se podrá comparar el texto de Isócrates con el *epitáphios* de Pericles pero, más que las semejanzas, es necesario subrayar en ellos la profunda diferencia en la inspiración de los discursos. Mientras Pericles elogia la *demokratía*,[94] Isócrates prefiere exaltar la antigua *politeia* instituida en los tiempos de los orígenes por los atenienses de antaño[95] y, lejos de dar en ofrenda al Universo el régimen democrático como modelo, asigna a Atenas la primera constitución, matriz indiferenciada de la cual podrá surgir

90 Lisias, 67.
91 *Ibid.*, 68.
92 *Menéxeno* 242 a 7; 242 b 6-7; 243 a.
93 Isócrates, *Panegírico*, 128-129.
94 Tucídides, II, 37, 1.
95 Isócrates, *Panegírico*, 39.

toda forma política; mientras Pericles veía en las fiestas cívicas la compensación necesaria de los Trabajos de la ciudad modelo,[96] Isócrates hace de Atenas un permanente panegírico,[97] es decir, la sede de una perpetua ceremonia panhelénica.[98] Y mientras en el texto del orador Atenas es permanentemente bienhechora, en el texto del hombre político era guerrera y trataba sobre todo de que los otros la imitaran; al proponer a Atenas como modelo, Pericles insistía en su singularidad, en tanto que Isócrates hace de ella un símbolo, el lugar geométrico de todo helenismo y de toda civilización.

No se transforma, entonces, impunemente, un discurso de guerra en una de esas arengas "sobre la Paz" que tanta atracción ejercían en el siglo IV a.C.; pero la oración fúnebre, por su lado, acepta servir como instrumento de la propaganda panhelénica sólo a condición de subordinarla a las exigencias del nacionalismo ateniense: guerrera, la ciudad de los *epitáphioi* reivindica el honor de luchar por la salvación y la libertad de los griegos, pero con la condición explícita de ocupar el primer rango en esa lucha: al igual que los héroes homéricos, los atenienses combaten como *promakhói.*

Así, desde su nacimiento, la oración fúnebre lleva la marca del espíritu agonístico que en el siglo V a.C. caracterizaba las relaciones de Atenas con las otras ciudades importantes. La obra que da testimonio en primera línea de este hecho es la de Heródoto.

La coronación agonística del discurso es, entonces, la última faz *–last but not least–* de esta relación compleja que mantiene Atenas con los otros, que la oración fúnebre refleja haciéndose *estrategia*, es decir, acercamiento lejano del enemigo (54). La oración fúnebre corresponde a cierta visión del mundo de las ciudades, donde *isotes* y *eris* (igualdad y rivalidad) dominan a la vez (55). Mundo donde debería reinar la igualdad porque, desde el punto de vista del derecho, toda *polis* tiene un valor igual a todas las otras y porque la lucha por la superioridad no admite predominio de una sobre otra. Al designar de un modo uniforme a todas las otras como *hoí allói* [los otros], el discurso parece no distinguir entre grandes y pequeñas, así como le parecía natural a Heródoto oponer los tegeatas a los atenienses. Pero en realidad, se ha constituido una jerarquía de poder y en la oración fúnebre Atenas aísla a algunas ciudades para oponerse a ellas; porque la buena Eris que enfrenta a los iguales uno con otro[99] supone también que los enemigos sean dignos de enfrentarse uno con otro (56).

96 Tucídides, II, 38, 1.
97 Isócrates, *Panegírico*, 46.
98 *Ibid.*, 44.
99 Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 24-26.

Al designar con frecuencia la guerra como un *agón*,[100] la oración fúnebre lleva la marca de esa lucha por el prestigio y cuando hace de los lacedemonios los *antagónistai* de los atenienses,[101] Isócrates no innova realmente sino que se limita a desarrollar lo que existía ya en los *epitáphioi*, de manera explícita o latente. Porque la oración nombra al antagonista, es decir, lo llama Esparta. Lo llama así con una notable constancia, y si hay un lugar propicio para la oposición de esas dos "ciudades modelo", en torno a la cual se tiende a estructurar toda lectura de la historia de la Grecia clásica (57), ese lugar es la oración fúnebre –o por lo menos uno de ellos–. Se conoce el rol que ha desempeñado, al comienzo tácito y luego explícito, en el *epitáphios* de Pericles la oposición de Esparta y Atenas (58), cuando el orador aborda el capítulo de la guerra, momento en que el adversario recién recibe su nombre[102] (59). Pero si viéramos en este *agón*, efectivo en el año 430 sólo un tema circunstancial, pasaríamos por alto la sorprendente persistencia del motivo agonístico a lo largo de la historia del género. Mientras Demóstenes e Hipérides ya no dan su nombre a un antagonista que con toda evidencia se ha retirado del juego, obras afines a la oración fúnebre como las de Licurgo o Isócrates no tienen ningún escrúpulo en hacerlo. La *Eris* se muestra dominante en el relato de las guerras médicas de Licurgo en *Contra Leócrates*,[103] como si la rivalidad simbólica, proyectada en el pasado, tomara tanta mayor importancia cuanto menos se preste a un *agón* la situación histórica actual. En cuanto al *Panatenaico*, presenta una crítica de Esparta y de su leyenda, que pasa por ser la más sistemática de toda la literatura griega (60). Al igual que los autores de *epitáphioi*, el orador se propone engrandecer a Atenas oponiéndola a Esparta; este método no es nuevo y había puesto a prueba su eficacia ya en el discurso del siglo v a.C.; el propio Isócrates lo había utilizado con profusión en el *Panegírico*. Pero ya sea en el año 380 o en el 430, la lucha ideológica contra los lacedemonios, principales adversarios de Atenas o detentadores de la hegemonía, se inscribía en una perspectiva política precisa: ¿la orientación antilacedemónica de la política de Atenas alrededor del año 340 basta para explicar el carácter resueltamente agonístico del *Panatenaico* (61)? De hecho, el discurso tiene sus razones, relacionadas de ahí en adelante, esencialmente, con la retórica. Al afirmar que el elogio queda más realzado sobre el telón de fondo de una comparación, Isócrates trata el *agón* como una regla o como una facilidad del elogio: quien quiera elogiar a una ciudad

100 *Agón*: Tucídides, II, 42, 1, 45, 1; Lisias, 55 [certámenes y combates]; Demóstenes, 20, 25 (véase 30). *Agonízomai*: Lisias, 34; Hipérides, 17, 18, 19, 20, 23, 38. *Sunagónistaí*: Hipérides, 24, 39.

101 Isócrates, *Panegírico*, 73, 85; véase 91.

102 Tucídides, II, 39: de "nadie" (no impedimos a nadie, "expulsando a los extranjeros, que pregunte o contemple algo...") (1), se pasa a la denominación "los lacedemonios" (2).

103 Licurgo, *Contra Leócrates*, 108.

debe ponerla frente a una rival que se le parezca.[104] Así, una oposición nacida de la lucha se ha vaciado de su sentido hasta el punto de convertirse en un mero procedimiento literario.

Quizá ya desde sus orígenes el tema del *agón* revelaba una secreta debilidad estratégica. Parecería que Atenas sólo pudiera afirmarse con mayor eficacia proclamando su superioridad en el terreno mismo en que los espartanos establecieron la suya, o sea, el de la guerra, y la guerra terrestre. Si frente a los lacedemonios, que toda Grecia considera como *andreiótatoi* (los más valientes),[105] los atenienses logran el primer premio al valor,[106] su superioridad se vuelve entonces incuestionable. Antes de que Licurgo o Isócrates reiteren este argumento hasta la saciedad,[107] ese razonamiento silogístico se utilizó con abundancia en el siglo v a.C. y especialmente durante la guerra del Peloponeso; es así que en *Los Heraclidas*, Eurípides trata de convencer a los atenienses de que son los más fuertes de la tierra (62) y el *epitáphios* de Pericles, como vimos, está dominado por un *agón* en el que Atenas detenta la fuerza respecto de los lacedemonios, rudos artesanos del arte militar.[108] Nos queda la duda de saber si algún auditorio se dejó convencer por estos argumentos; en materia de propaganda, sólo cuenta la eficacia, que bastaría ampliamente para contrarrestar el aspecto improbable del silogismo. Ahora bien, a juzgar por el incrédulo estupor con que los griegos se enteraron de que en la batalla de Esfacteria unos *homóios* se habían rendido ante las tropas atenienses,[109] es inevitable deducir que ninguna propaganda ateniense bastó nunca para manchar el prestigio de los hoplitas espartanos.[110] Una vez más, entonces, es probable que la evocación del *agón* con Esparta sirviera solamente –más de una vez– para electrizar las energías atenienses y para halagar –siempre– el amor propio de la ciudad. Situándose en el terreno del otro, se usa un arma de doble filo: en el mejor de los casos, hay que convencerse a sí mismo, olvidando la real desproporción de las fuerzas; en el peor, hay que conformarse con una victoria imaginaria, siempre susceptible de ocultar una secreta fascinación por los valores del adversario.

Convencer a los demás, convencerse a sí mismo: estas dos actitudes no se superponen forzosamente, y en más de una oportunidad el estudio de los *epitáphioi* nos había revelado la vanidad de las ambiciones hegemónicas que dejan su hue-

104 Isócrates, *Panatenaico*, 39-40. Veáse *Panegírico*, 73.
105 Licurgo, *Contra Leócrates*, 105.
106 Isócrates, *Panegírico*, 72.
107 Licurgo, *Contra Leócrates*; Isócrates, *Panatenaico*, 175.
108 Tucídides, II, 39.
109 *Ibid.*, IV, 40.
110 Véase Eurípides, *Andrómaca*, 724-726.

lla en la oración fúnebre. Haciendo frente a la lección de los hechos tanto como a su propia lógica de discurso agonístico, la oración fúnebre nunca encontró, probablemente, un público mejor que los atenienses a los cuales dirige la palabra. Ése es sin duda el destino –inevitable– de toda estrategia agonística. Pero este estudio de los *epitáphioi* no es quizá del todo inútil en tanto revela la paradójica continuidad de la política exterior de Atenas: nunca abiertamente imperialista, incapaz de ser realmente panhelénica, pero siempre elocuente en exaltar la primacía de Atenas, la oración fúnebre se hace eco fiel de una sola y misma política a la cual la ciudad no dejó de proclamar su adhesión, aun a contrapelo.

De la hegemonía a los sueños hegemónicos: la oración fúnebre estaba preparada para asumir la función que le depararon las vicisitudes del siglo IV a.C., o sea, la función de una educadora que hace recordar con obstinación a los ciudadanos que su patriotismo debe servir a la superioridad pasada y futura de la ciudad hegemónica.

2. LA "HERMOSA MUERTE" O LA IMPOSIBLE ELABORACIÓN DE UN *BÍOS POLITIKÓS*

Elogio de los hombres de bien, honor rendido a los muertos y a la vez reservorio de ejemplos educativos,[111] la oración fúnebre, tanto para Lisias como para Pericles, es una lección de moral cívica para uso de los vivos.[112] Lección unidimensional donde la virtud del ciudadano se anula en el valor del soldado, en que la actividad guerrera se presenta como modelo para la práctica cívica, esta ética rigurosa evoca más bien el tiempo originario de la falange política que la organización militar de la Atenas del siglo V a.C, calcada sobre la organización política de la ciudad (63). En este primer desfasaje, constitutivo del discurso, se detectará quizá la discordancia irreductible que mantiene toda sociedad entre sus estructuras materiales y sus valores oficiales constituidos en sistema. Pero cuando en el siglo IV a.C, el desarrollo del profesionalismo modifica profundamente la antigua equivalencia entre el soldado y el ciudadano, ese desfasaje corre el riesgo de transformarse en flagrante anacronismo. Vinculada íntimamente con la ciudad, la oración fúnebre no puede ignorar totalmente estos problemas. Trataremos ahora de determinar la vía propia del discurso, entre la fijeza de una forma conservadora y las innovaciones observables en algunos *epitáphioi*.

111 Lisias, 3: Las antiguas hazañas de los atenienses se celebran "tomando a la fama sus recuerdos [...] porque es justo que todos los hombres hagan mención de aquéllos celebrándoles en las odas y citándoles en las conmemoraciones de los valientes y honrándoles en ocasiones como ésta y educando a los vivos en las proezas de los difuntos".

112 Tucídides, II, 42, 1: *didaskalía*; véase Eurípides, *Suplicantes*, 914.

Incitar a los sobrevivientes a aceptar la suerte de los ciudadanos elogiados en el discurso constituye el objetivo de la exhortación de Pericles o del discurso de Adrasto en las *Suplicantes.* En realidad, se trata de exhortar a los ciudadanos a morir por la ciudad, cualesquiera sean los eufemismos que envuelven aquí o allá ese llamado.[113] ¿La muerte sería entonces el único objeto del elogio? Dionisio de Halicarnaso así lo entendió cuando contrapuso la *laudatio funebris* romana que corona una hermosa vida con la oración fúnebre ateniense que inscribe la *areté* en la muerte misma[114] (64). No nos demoraremos en comentar la muy real pertinencia de las observaciones de Dionisio de Halicarnaso acerca de la *laudatio funebris*: es cierto que los romanos honran al hombre vivo en la muerte, por el hecho mismo de que sacan sus esquemas de la oración fúnebre. Así, por ejemplo, pronunciando el elogio fúnebre de los soldados de la legión de Marte,[115] Cicerón distorsiona el discurso ateniense orientándolo hacia objetivos que le eran ajenos (65). Pero Roma sólo puede desempeñar aquí una función de contraejemplo. En parte por eso, y sin seguir a Dionisio de Halicarnaso en su búsqueda del mejor elogio fúnebre, lo tomaremos como guía en el estudio de los *epitáphioi* porque, a pesar de la parcialidad de su posición, percibió lo que se jugaba, paradójicamente, en el elogio ateniense a los muertos, es decir, la ciudad celebra al ciudadano porque ha muerto, sólo en ese momento ha conquistado el valor, mereciendo que se le aplique a título póstumo la fórmula *anér agathós genómenos* [que devino valiente y noble] repetida hasta el cansancio en los *epitáphioi.*

Vinculando con un comportamiento militar la *areté,* "nombre verbal" cuya fórmula desarrollada no es otra que el sintagma *agathón gígnesthai* [volverse noble] (66), la oración fúnebre se inscribe en una antiquísima tradición hoplítica cuyo poeta es Tirteo y en cuyas elegías se han podido observar muchas semejanzas con los *epitáphioi*[116] (67). Caracterizando el valor militar, la expresión *anér agathós genómenos* termina designando en este discurso la muerte en el combate. No toda muerte, sin embargo, ya que si la muerte del guerrero debe ser tan natu-

113 *Ibid*, 41, 5: "Es natural que cualquiera de los supervivientes quiera esforzarse en su defensa [de la ciudad]". [Nótese la diferencia con la traducción francesa utilizada por Loraux: "Parmi ceux qui restent chacun doit normalement accepter de souffrir pour elle". (N. de la T.).] Compárese con 42, 4 (*patheín*) y con el epigrama de los argivos en Tanagra (*penthó[s d'étlasan]*), Meiggs-Lewis, 35.

114 Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*, v, 17, 5-6.

115 Cicerón, *Filípica* Nº xiv, 25-35

116 En lo referido a esa fórmula propiamente dicha, léase por ejemplo Tirteo 9D, 10 y 20: *anér agathós gígnethai en toí polemói.* Para comparaciones más precisas, citaremos Tirteo 9 D 28-33 (Gorgias); 6 D 6 (Hipérides, 3), 9 D 32 (*ibid.*, 24), 9 D 29-30 (*ibid.*, 27), 9 D 27 y 41-42 (*Ibid.*, 31). Por último, en Lisias, 24, se nos presenta como una transcripción en prosa de las elegías 6 y 7.

ral como los rayos del sol,[117] la moral hoplítica ordena que se la acepte y no que se la busque deliberadamente. Lo prueba la anécdota de Heródoto sobre Aristodamos, el mejor combatiente espartano en Platea al que sus conciudadanos privaron de honores por haber aspirado abiertamente a morir.[118] En todas las ciudades griegas, la expresión se reserva solamente para la "hermosa muerte",[119] el sacrificio consentido del ciudadano: el epigrama de las Termópilas califica a los muertos de *agathói*[120] y esa designación parece un término técnico en la inscripción funeraria de Tasos (68); pero en y por la oración fúnebre, adquiere en Atenas un alcance sin igual. No es una casualidad que Aristóteles, en un pasaje en el que expresa una idea análoga a la de Fedro en el *Banquete*,[121] considere la hermosa muerte como el tema central de todo elogio.

Así, al acordar el elogio supremo nada más que a los muertos, la ciudad se muestra más rigurosa con sus miembros que lo que podía exigir al noble la ética épica o aristocrática. En Homero o en Píndaro, por cierto, los honores coronan una hermosa muerte; pero no es la única fuente de todo valor. Píndaro prefiere las proezas atléticas y no las hazañas bélicas, y cuando celebra el "huracán de los combates" el poeta no asigna menos valor al guerrero vivo que al muerto;[122] del mismo modo, cuando acepta la arriesgada existencia del combatiente, el héroe homérico elige también y en prioridad una vida en la que los beneficios sustanciales irían de la mano con los riesgos y en la que –como él bien lo sabe– *géras* [premio] no es menos esencial que *kléos* [renombre][123] (69). Es cierto que sólo en virtud de su *areté* lleva una existencia de esa índole; pero ese valor, privilegio de una élite, constituye para él un rasgo ya adquirido que sus hazañas no harán sino confirmar. El héroe homérico *es* en sí mismo *agathós*. En cambio, la expresión *agathón gígnesthai* implica que la *areté* del ciudadano no es una cualidad inmanente. En una ciudad, no hay *anér agathós* que lo sea por esencia, sino que hay que llegar a serlo. Tirteo en sus elegías y Simónides en su famosa oda al escultor Escopas (70) daban ya testimonio de ello, sin que por eso redujeran todo valor a la hermosa muerte; por eso, cuando canta a los *agathói* de las Termópilas, Simónides conoce el precio de una *areté* más positiva que encuentra en la ciudad su terreno de acción, y Tirteo, sin dejar de exaltar la grandeza del guerrero caído en

117 Tirteo, 8 D 4.

118 Heródoto, IX, 71 (Aristodamos en estado de *lýssa* [furor belicoso]).

119 *Thánatos kalós, kalós teleután* o *apotheéiskein*. Véase *Menéxeno*, 246 d 2; Demóstenes, 1, 26 y 27; Hipérides, 27.

120 Diodoro de Sicilia, 11, 6, v. 6: *ándres agathói.*

121 Platón, *Banquete*, 179 a-b; Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1359 a 5.

122 Píndaro, *Ístmicas*, VII, 25 y ss.

123 *Ilíada*, XII, 310-321. Pondremos en contraposición Lisias, 14: "Y sin que hubiera nada que ganar excepto la buena reputación…".

la batalla, no niega al sobreviviente valeroso ni gloria ni honores[124] (71). La oración fúnebre nos lleva a un extremo más radical: si, como lo sugiere un pasaje del *epitáphios* de Hipérides,[125] se es verdaderamente *anér* sólo en la muerte (72), la hermosa muerte podría presentar los rasgos típicos de una iniciación. Iniciación temible donde la muerte ha perdido todo carácter simbólico, donde *thánatos* no es sólo una transición sino también comienzo y fin y donde no se nace a un nuevo estatuto más que renunciando para siempre a la condición de estar vivo.

No busquemos, no obstante, en los *epitáphioi* un romanticismo del anonadamiento porque, sórdida a los vértigos estéticos, la oración fúnebre ignora la fascinación de la "negra defunción" tanto como el patético esplendor que acompaña en Tirteo a la caída del joven luchador (73). Hay que entender con la expresión "hermosa muerte" una muerte gloriosa y la lección del discurso se resume en un austero precepto de moral cívica: "la idea de que un hombre muerto [...] muerto como un valiente, ha cumplido todo lo que de él se puede exigir" (74), ha "brindado su más bello tributo", según la expresión de Pericles.[126] Porque, formado por la ciudad, ha restituido a ésta lo que le debía, haciéndose testigo de lo que era la razón de ser de la ciudad: "Así pues, éstos, considerando justo no ser privados de una tal ciudad, lucharon y murieron noblemente, y es natural que cualquiera de los supervivientes quiera esforzarse en su defensa".[127] En un plano más inmediato, defendió también su libertad.

Pero lo que confiere al deceso del ciudadano su valor eminente no es del orden del acto o del hecho: en los *epitáphioi*, se borra el acto y se oculta en la misma medida el hecho mismo de la muerte, que se expresa sólo con un eufemismo elíptico –*ándres agathói genómenoi*–. Al afirmar que el recuerdo "se asociará más con la decisión que con el acto de los muertos"[128] (75), Pericles da testimonio de que lo esencial no es el *ergon* sino la intención que lo presidió. Es así que cada ciudadano deberá asumir la jerarquía de los valores cívicos, decidiendo en un acto de voluntad lúcida que la felicidad reside en la libertad y la libertad en la valentía.[129] Esta formulación se inscribe en una larga tradición cívica atestiguada a comienzos del siglo V a.C. por el epitafio de los tegeos, elogiados por haber querido dejar a sus hijos una ciudad libre,[130] en términos que reanudan todo el

124 Tirteo 9 D, 35-42. Véase Calino de Éfeso, 1 D 19.
125 Hipérides, 29: "Antaño, en su infancia, eran carentes de razón; ahora, hélos aquí convertidos en valerosos (*ándres agathói*)".
126 Tucídides, II, 43, 1.
127 *Ibid.*, 41, 5.
128 *Ibid.*, 43, 3.
129 *Ibid.*, 43, 4.
130 *Anthologie palatine*, 7, 512 (*boúlonto*).

vocabulario de los *epitáphioi*.[131] El elogio concierne por lo tanto, en primer lugar, a una voluntad que es una elección: entre su vida –siempre reducida a su dimensión fisiológica–[132] y la ciudad se erigen los muertos y su tajante decisión. Platón lo ha desarrollado particularmente, ya que esa decisión da lugar a una prosopopeya de los muertos que sirve de exhortación;[133] pero el tema en sí mismo se presenta como esencial dentro de la oración fúnebre: cada orador le dedica párrafos especiales que se destacan por un estilo característico y más elaborado. Tucídides hace de esa exhortación lo esencial del elogio a los ciudadanos;[134] en el *epitáphios* de Lisias, la decisión de morir es el núcleo del relato de Maratón, primera hazaña "histórica"[135] (76); en Demóstenes, la digresión mitológica de los epónimos, considerada en general como un préstamo exterior, apunta en primer lugar a tratar ese tema central;[136] el fragmento de *epitáphios* de Gorgias se organiza asimismo en torno a una decisión,[137] o sea, la aceptación del combate y por ende de la muerte; por último, el *epitáphios* de Hipérides no es otra cosa que el elogio de una resolución calificada de *proaíresis*,[138] término que designa esa decisión activa que se convierte en su contemporáneo Aristóteles en el concepto central de la reflexión ética[139] (77).

La *proaíresis*, para adoptar este término tardío pero que se ajusta perfectamente a su objeto, es por lo tanto un valor positivo, cuya importancia no se manifiesta solamente en las situaciones catastróficas o en los relatos de derrotas, como podrían hacerlo creer los *epitáphioi* de Demóstenes o los relatos de Diodoro sobre las Termópilas.[140] En efecto, si hemos de creer en el *epitáphios* de Lisias, los atenienses vencieron en Maratón gracias a esa resolución de morir, porque "no conjeturaban por cálculo los peligros guerreros, sino que juzgaban que la muerte gloriosa deja una fama inmortal de las buenas acciones [...] considerando [...] que, si sus espíritus se les enajenaban por la muerte, iban a dejar, en cambio, como algo muy propio el recuerdo de sus peligros".[141]

131 *Boúlomai*: Tucídides, II, 42, 4; Lisias, 62; Demóstenes, 1. *Hairoûmai*: Lisias, 62; *Menéxeno*, 246 d 2; Demóstenes, 26, 28, 37; Hipérides, 3 (*proaíresis*), 40. *Éthelo*: Demóstenes, 27, 37; Hipérides, 15.

132 *Soma*: Tucídides, II, 43, 2; Demóstenes, 27; Hipérides, 15. *Psykhé*: Lisias, 24; Demóstenes, 28; *Bíos*: Lisias, 71; Hipérides, 26.

133 *Menéxeno*, 246 d 1-248 d 6.

134 Tucídides, II, 42, 2-4.

135 Lisias, 24-26.

136 Demóstenes, 27-31.

137 Gorgias, DK [versión DK] B 6, p. 285, 1.7: *prokrínontes*.

138 Hipérides, 3, 40.

139 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1111 b 5 y ss.

140 Diodoro, XI, 11, 2 (el valor de los combatientes no debe juzgarse según los resultados sino de acuerdo con su *proaíresis*).

141 Lisias, 23-24.

De este modo, oponiéndose a la razón raciocinante que mide la realidad del peligro, la decisión es, en cada ateniense, inmediata y por así decir innata. Pero entendámonos sobre el significado de las palabras: esa decisión no tiene que ver con un sujeto dotado de un "poder de autodeterminación que le pertenecería de un modo intrínseco" (78); no obedece tampoco a una opinión íntima, sino más bien a la adhesión personal de los combatientes a un imperativo social. Lo que el ciudadano encuentra en él mismo es la norma cívica (*nomizóntes*), el sentimiento de la colectividad. De ahí proviene el impulso unánime que impele a una pequeña tropa de atenienses a enfrentar a un imponente ejército. No es sorprendente, entonces, que para caracterizar esa decisión, los oradores del siglo IV a.C., como Demóstenes, Hipérides y Licurgo,[142] recurran con mayor frecuencia al uso de *éhtelo* [consentir] que a *boúlomai* [deliberar]. Consideramos que esta preferencia lingüística comporta una elección significativa –elegir el consentimiento y no las inclinaciones, el querer de la razón y no el querer de los impulsos– que compromete toda una concepción de la participación real del sujeto en su decisión. La lección es clara: en ese momento capital de la *krisis* [decisión, ruptura] en que el ateniense renuncia a la vida, la ciudad decide a través suyo.

En realidad, como el tema de Heracles, tema favorito de la época clásica (79), en la oración fúnebre la elección del ateniense está determinada enteramente por instancias exteriores al sujeto; formado para aceptar los valores de la ciudad, para desear lo *kalón* [bello, noble] y rechazar lo *aiskhrón* [feo, vil], ¿puede el ciudadano vacilar ante la alternativa que se le presenta entre *kalós* y *me kalós*?[143] Poco importa que la muerte corresponda al término positivo de la alternativa. Eso es lo que repite hasta el cansancio la oración fúnebre, cuyo espíritu Aristóteles, al tratar el género epidíctico, resume del siguiente modo: "Son bellos, u objetos preferenciales (*hairetá*) los actos que no se efectúan en vistas a uno mismo; son absolutamente buenos los que se realizan por la patria, en detrimento del propio interés".[144]

Es preciso renovar esa decisión antes de cada combate. Así, Heródoto juzga superior a las otras la arenga con que Temístocles exhorta a los griegos antes de Salamina, porque empieza presentando un contraste entre el bien y el mal y concluye que no se puede sino elegir lo mejor.[145] La obra de Heródoto, por otro lado, esclarece perfectamente la oración fúnebre porque tanto para el historiador como para los oradores, toda moralidad se basa en criterios convencionales que son los valores de la ciudad (80); como en los *epitáphioi*, se inicia todo relato de

142 Agregamos a los ejemplos de la nota 131, Licurgo, *Contra Leócrates*, 107.
143 Platón, *Menéxeno*, 246 d 2.
144 Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 1366 b 35-38.
145 Heródoto, VIII, 83.

batalla con una decisión que la precede, siempre la misma y no obstante memorable: la de Leónidas en las Termópilas domina la descripción del combate y la de Calímaco de Afidna lleva a la victoria ateniense de Maratón. Es cierto que Leónidas es rey y Calímaco un polemarca. Pero esos estatutos no los apartan de la norma sino que, al contrario, hacen de ellos auténticos representantes de su ciudad, cuya suerte refleja la de todos los ciudadanos (soldados, espartanos o atenienses). Así como cada luchador debe tomar solo la decisión de morir, así también la decisión de librar batalla descansa sólo en ellos; Leónidas elige por todos los espartanos y Calímaco, undécimo personaje simbólico, toma una decisión inapelable en un debate en que los estrategas están divididos.[146] Sin embargo, en ambos casos la alternativa se presenta al guerrero *desde afuera*: un oráculo incita a Leónidas a elegir o, mejor dicho, a aceptar la muerte,[147] y Miltíades desempeña para Calímaco una función análoga, sopesando lo positivo y lo negativo antes de dejar que el polemarca se enfrente a su elección[148] (81). En la batalla, uno y otro perecerá *anér genómenos agathós*,[149] o sea, como un ciudadano-soldado.

Así, desde la obra histórica hasta los *epitáphioi*, desde los grandes hombres hasta los combatientes sin nombre, la hermosa muerte configura el modelo de una elección cívica libre y al mismo tiempo determinada. La oración fúnebre ignora a los personajes ejemplares que el historiador se complacía en aislar en la soledad de su decisión. Al contrario, atribuye a todos los muertos anónimos la misma decisión y el mismo objetivo, para que su ejemplo inspire la emulación de los sobrevivientes;[150] debe recordar a los ciudadanos atenienses que una muerte gloriosa distingue a un hombre de aquellos que esperan pasivamente su "fin natural".[151] Así, el verbo *apothnéisken* se reserva más bien para los casos de muerte natural,[152] por oposición a la muerte de los *ándres agathói*, donde son mínimos los límites del azar (82).

Sin embargo, una dura lección se propina de ese modo al público, porque en esa representación tradicional de la hermosa muerte el ciudadano se ve totalmente desposeído de sí mismo. Todo ocurre en la oración fúnebre como si la ciudad tratara de privar de todo sentido a la existencia de cada ciudadano, reduciéndola –como se puede verlo– a su mera dimensión biológica. La distan-

146 Heródoto, VI, 109, 19: "Nosotros los estrategas, que somos diez, estamos divididos en nuestras opiniones (*dikha*)".
147 Heródoto, VII, 220.
148 *Ibid.*, VI, 109, 25-26.
149 *Ibid.*, VI, 114 y VII, 224.
150 Tucídides, II, 43, 4.
151 Lisias, 79.
152 *Ibid.*, 24: "[...] considerando que el morir les era común (*apothanein*) con todos, pero el ser valientes (*agathoís eínai*) sólo con un pequeño número".

cia se ahonda, de ese modo, entre la realidad del combate político, en el que la vida del ciudadano representa el material más preciado (83), y los discursos del Cerámico, que con acentos inspirados en Tirteo[153]invitan a los ciudadanos a no vacilar en perder su vida, percibida en el último relámpago de su decisión como un bien ajeno.[154] Para convertirse en *anér agathós* es necesario hacer abandono de sí mismo, como si lo único que se poseyera fuera su muerte.

Así, en su expresión más oficial, el patriotismo ateniense se reduce a un ideal de abnegación y no nos es posible decidir cuál de los dos imperativos es el más fuerte, la sumisión a la ciudad o la alienación moderna al Estado. En este aspecto, no aceptamos sin reservas las afirmaciones de Y. Garlan sobre el carácter esencialmente realista del patriotismo antiguo (84); no se puede negar, por cierto, que "lo más visible que un soldado-ciudadano juega de un modo inmediato en el combate" es la defensa de una familia o de las tierras que posee, y si se asocia estrechamente paternidad y valor militar (85) la ciudad admite que el ardor guerrero se alimenta de intereses personales. Pero a la hora solemne de los funerales colectivos, la oración fúnebre no ofrece al ciudadano otra familia que la ciudad ni otra tierra que no sea la patria (86).

En resumen, negado en su singularidad pero glorioso, el *anér agathós* ha muerto a la vida de los mortales pero está siempre vivo y, como el epitafio de Potidea,[155] los *epitáphioi* oponen a la pérdida del cuerpo la conquista de una gloria eterna propia a cada uno.[156] Obsérvese, además, que se otorga esa fama mediante un discurso en que los nombres de los difuntos se borran diluyéndose en una lista de proezas guerreras atenienses: el agente ha desaparecido verdaderamente en su acto.

Así, no encontramos en los *epitáphioi* ningún elogio referido a la vida pasada de esos ciudadanos. Lo que se alaba en ellos es siempre la *proaíresis*, es decir, al final de cuentas, la hermosa muerte. Parecería entonces que, si bien es cierto que existe una muerte cívica, el discurso se niega rotundamente a introducir en él una "vida del ciudadano", así como la historia del siglo V a.C., que es también otro género cívico, se muestra reacia a la biografía (87). "Tras haber sido educados en las proezas de sus mayores, se comportaron en su adultez (*ándres genómenai*) como valientes conservando la reputación de aquéllos y dando muestras de su gallardía":[157] este breve y edificante resumen de la carrera normal de un ciuda-

153 Tirteo, 6-7 D, v. 14 y 18, 8 D, v. 5. Compárese con Lisias, 25, y Demóstenes, 27.

154 Lisias, 24 (*psykhé allotría*).

155 GV, 20 (= IG, I², 945), 11-12: "Poniendo sus vidas (*psykhé*) en la balanza, las trocaron por el valor (*areté*)".

156 Tucídides, II, 43, 2. Véase de nuevo *ibid*, 3. Lisias, 24, 79, 81. Demóstenes, 28, 32, 36. Hipérides, 25, 42. Gorgias, DK B 6, l. 5; ll. 16-17.

157 Lisias, 69.

dano muestra cuán corta es la distancia que separa la edad adulta de la edad de la muerte (88). Se comprende, así, la importancia que cobra el elogio de la ciudad: los muertos no tuvieron otra vida fuera de la vida de Atenas. Los párrafos obligatorios sobre la autoctonía hacen las veces de nacimiento, el elogio de la *politeia* hace las veces de educación y los actos de sus antepasados les sirvieron de acción, ya que hasta sus propias hazañas no merecen casi nunca desarrollos autónomos del discurso (89). *Solamente existe una vida, que es la vida de la ciudad.*

No obstante, algunos *epitáphioi* parecen presentar un esfuerzo por constituir, dentro del género inmutable de la oración fúnebre, la categoría de un modo de vida específicamente cívico de cuyo elogio se encarga el discurso. Sin recusar por ello la hermosa muerte, hacen de ella la culminación de una hermosa vida. Es evidente que esos intentos parecen destinados a permanecer aislados dentro de un género que no se presta para ese aditamento; sin embargo, corresponden sin duda a dos momentos de la historia de la ciudad, ya que reflejan sucesivamente el cuestionamiento, por parte de la sofística, de la "antigua educación ateniense" que tanto apreciaba Aristófanes[158] (90) y la hipertrofia de los valores privados característica del siglo IV a.C.

Nos esforzaremos, entonces, por trazar la historia de esas innovaciones, sin disimular que esa historia nos confirma constantemente en la permanencia de los valores más tradicionales. El carácter al fin y al cabo conservador de la oración fúnebre es tanto más notable cuanto que en la práctica política corriente la ciudad se empeña cuidadosamente, desde hace mucho tiempo, en limitar la *areté* a la esfera de la guerra. Es cierto que los textos oficiales no llegan a asignar la *areté* a las mujeres, como los epitafios privados que exaltan una *khresté guné* (91); pero la apelación de *ándres agathói* no está reservada exclusivamente a gente muerta. Si bien a fines de los siglos V y IV a.C. algunas inscripciones –públicas y privadas– persisten en dar a ese término su connotación militar, los decretos del *demos* reflejan una concepción mucho más realista del valor, asimilado en algunos casos a la *euergesía* [buena acción, servicio] y acuerdan por ende la calidad de *ándres agathói* a gente viva –próxenos o ciudadanos, benefactores que saben manifestar su liberalidad para con la ciudad sin que eso signifique que sacrifiquen por ella su vida–[159] (92). También las obras literarias dan a su manera testimonio de estos valores; el título de *anér agathós* que Heródoto reservaba a combatientes gloriosos se aplica en Tucídides a todo ciudadano virtuoso, más aun, a cualquier

158 Aristófanes, *Las Nubes*, 961.

159 Por ejemplo, IG, I², 59, 9 (427/6); IG, I², 103, 7-8 (412/1); *Syllogè*³, 108, 6 (410/409). Compárese con Andócides, II (*Sobre su regreso*), 18; Lisias, *Contra Agorato*, 63; Esquines, *Contra Timarco*, 118.

hombre de bien (93). ¿Pero qué futuro pueden tener nuevas representaciones dentro de un género tradicionalista como la oración fúnebre?

Tal vez una de las funciones de la sofística consistió en intentar modificar la oración fúnebre. Cuando elogia a los muertos, Gorgias los llama *ándres*,[160] hombres plenamente hombres. El uso de *topoi* militares y la distinción, que se mantiene a lo largo del fragmento entre *ánthropos* y *anér*, invita primero a dar a este término el sentido viril de "guerreros". Pero las virtudes guerreras parecen en Gorgias particularmente convencionales, tal como se deduce de las fórmulas estereotipadas que contrastan con los refinamientos estilísticos del comienzo del fragmento, donde los *topoi* fueron tan trabajados que algunos hasta piensan que expresan un pensamiento original. Sin tomar posición, por el momento, sobre esta "originalidad (94)", se observará que el *anér* de Gorgias no se limita del todo al tipo clásico del ciudadano-soldado ateniense; si la fórmula *ekéktento... ten aretén* significa solamente, como piensan la mayoría de los comentaristas (95), "*tenían* un don divino, el valor", ¿hay que comprender que para el sofista el valor preexiste a la muerte? Otros indicios favorecerían esa interpretación. En primer lugar, el sofista atribuye a los hombres vivos, ahora muertos, cualidades que se presentan tradicionalmente como propias de los atenienses pero que los oradores asignan en general ya sea a los atenienses del pasado, ya sea a hombres vivos, como por ejemplo el respeto por la ley no escrita, la feliz conciliación del hacer y el decir, la benevolencia para con los débiles, el gusto por la justicia y otras actitudes cívicas que son aquí, ante todo, inherentes a esos *ándres*. Por último, cuando elogia a los muertos por haber preferido a menudo (*pollá*) la benevolencia y no el rigorismo, la acuidad de un razonamiento y no la exactitud de la ley, Gorgias exalta un comportamiento que implica tanto la elección de cierto modo de vida como la decisión de morir. Conciliando las cualidades tradicionales de la ciudad y los criterios de existencia propios de la élite ateniense (96), los atenienses de Gorgias son tan ejemplares por su vida como por su muerte.

Pero el sofista no incursiona mucho más allá y salvaguarda lo esencial de las representaciones cívicas: ese retrato colectivo, hecho de una acumulación de puras virtudes sociales, nunca renuncia a los valores de la colectividad. Platón se lo reprocha cuando da vuelta una de las fórmulas del *epitáphios* para acusar a los oradores de menospreciar la individualidad.[161]

Ese reproche no podría hacerse a Eurípides, que en *Las suplicantes* hace pronunciar a Adrasto varios elogios individuales a guisa de oración fúnebre. Pero sería inútil leerlos como una crítica del elogio colectivo (97). Esa transformación se había hecho necesaria a causa del estrecho vínculo que unía el género trágico con el universo

160 DK 82 B 6: *andrási*.
161 *Menéxeno*, 235 a 1.

mítico, donde sólo emergían personalidades singulares; pero esos retratos, que transmiten una imagen tan curiosa de los héroes de la epopeya, reflejan simplemente "las virtudes más indispensables a la grandeza de Atenas y al juego normal de sus instituciones democráticas" (98). Son tipos de ciudadanos o de metecos[162] y todos ellos se caracterizan por una relación con la *polis*,[163] con excepción de Tideo, presentado como un especialista de la guerra. Excepción sin duda cargada de sentido, dentro de un elogio de las virtudes cívicas en que reconocemos una forma originaria del debate sobre los tipos de vida. ¿Tenemos que pensar que Eurípides critica la valorización de la hermosa muerte como criterio de todo mérito? En estos retratos cívicos y pacíficos debemos ver, sin duda, una intención polémica contra la tragedia de Esquilo, que en *Los siete contra Tebas* daba a los mismos héroes una figura puramente militar (99). Pero más allá de la *eris* poética, la crítica se generaliza y en una tragedia que condena el principio de la guerra, aun cuando representa una batalla, Eurípides parece protestar contra el sentido que los *epitáphioi* dan a la expresión *anér agathós*: de entrada, Teseo ha rechazado todo relato de hazaña victoriosa,[164] incitando a Adrasto a presentar a los muertos sólo por las cualidades de su existencia pasada. La "hermosa muerte" no merece un tratamiento mejor, que aparece casi como una caricatura en la muerte de Evadno, en la que es necesario ver un puro suicidio y no un fin útil como el de Macaria en *Los Heraclidas*: por más que Evadno exalte su propia gloria y su valor, el coro –de ahora en adelante integrado en el mundo cívico– sólo se horroriza ante esa hazaña inútil.[165]

Sin embargo, los valores de la oración fúnebre no son fácilmente atacables y la posición ambigua de Eurípides se revela en toda su complejidad en la conclusión que atribuye a Adrasto: después de haber descrito la vida de sus compañeros en tiempos de paz, este último afirma, en una fórmula que ha llamado la atención por su aspecto sofístico (100), la posibilidad de enseñar el coraje.[166] Es verdad que todo *epitáphios* se propone dar una lección de valentía y abnegación cívica, y en este punto Eurípides no se singulariza particularmente. Pero los elogios pronunciados por Adrasto se inspiraban en una concepción menos estrecha, en la que la valentía sólo es un componente entre otros de la vida ciudadana. ¿La oración fúnebre debería triunfar *in extremis*?

Por todas estas razones, sería imprudente basarse en *Las suplicantes* o en el *epitáphios* de Gorgias para afirmar que hubo una evolución del género. Esos dos textos dan prueba, por cierto, de un mismo esfuerzo por definir de nuevo la *areté*

162 *Las suplicantes*, 892 (Partenopeo como meteco ejemplar).
163 *Ibid.*, 871 (Capaneo); 878-879 (Eteoclo); 887 (Hipomedonte); 893, 897 (Partenopeo).
164 *Las suplicantes*, 846-856.
165 *Ibid.*, 1072 (*déinon*); obsérvese asimismo la ambigüedad de *ekbakheusaména* (1001).
166 *Ibid.*, 913-914 (*he euandría didaktós*) y 917. Además, el elogio de Hipomedonte (881-887) da un lugar importante a la formación militar.

dentro de un elogio fúnebre. Pero la sumisión del sofista y del autor trágico a los rasgos impuestos del género no era la misma, ni tampoco lo era la coerción que sufrían los oradores oficiales. Podían innovar en la definición de la *areté* insistiendo en el carácter ejemplar de una vida bella, pero nada permite afirmar que esas innovaciones no conserven un carácter aislado, mientras que los discursos pronunciados en el cementerio del Cerámico seguían obedeciendo al tema de la hermosa muerte. Favorece esta hipótesis, por lo menos, el *epitáphios* de Pericles, cuyo rigor crítico se adapta perfectamente a la definición clásica de la *areté* ya que el orador, sin dejar de reconocer las dificultades de la concepción tradicional del valor, termina no obstante justificándola totalmente: "Y me parece que pone de manifiesto la valía* de un hombre, el desenlace que éstos ahora han tenido, al principio sólo mediante indicios, pero luego confirmándola al final"[167] (101).

Así, al tiempo que se hace eco del debate acerca de cómo definir la *areté* –asimilada a la hermosa muerte con que culmina una hermosa vida– Pericles sólo recuerda ese debate, en el fondo, para recusarlo, adoptando (*dokéi moi*) la concepción tradicional del valor basada en el *topos* (representado en abundancia en su *epitáphios*) de la oposición entre lo privado y lo público.[168] Al afirmar que la valentía al servicio de la patria hace olvidar la mediocridad de una existencia, el orador replica por anticipado a las críticas de un Platón.[169] Plantea el problema, entonces, para resolverlo rápidamente recurriendo a la respuesta tradicional: no es seguro que la reflexión sofística haya contribuido de un modo eficaz a alterar las certezas de la oración fúnebre.

En cambio, en el siglo IV a.C., la crisis de los valores públicos era probablemente más amenazadora para el género, afectándolo en sus representaciones esenciales. Liberada del austero marco cívico en que la había encuadrado la ciudad democrática en el siglo V a.C., la muerte se vuelve nuevamente y más que nunca un asunto privado. En el Cerámico, las tumbas familiares circunscriben por todos lados a los *poluándreia* y en todos los cementerios atenienses las inscripciones de las estelas privadas proponen una sabiduría individual caracterizada por la mesura y las virtudes domésticas: los epitafios proclaman que la virtud se practica a lo largo de toda la vida y la *areté*, aun militar[170] (102), acompaña

* El término castellano *valía* condensa aquí *valor* [*courage moral*] y *valentía* [*bravoure*] entrecruzados constantemente en el texto de N. Loraux. [N. de la T.]

167 Tucídides, II, 42, 2.

168 *Ibid.*, 42, 3.

169 *Menéxeno*, 234 c 4: "Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre (*phaúlos*) que uno sea, de parte de hombres doctos [...]".

170 GV 1564, II/III, 6849): el epitafio adquiere la forma de una invocación a la Sabiduría todopoderosa (*Potnía Sophrosýne*), hija del bondadoso Aidós, al que el difunto Clidemo rendía honores paralelos a Areté, triunfadora en la guerra.

siempre a la *sophrosýne* [templanza] (103). No hay concepción más ajena a la oración fúnebre y, sin embargo, se pueden encontrar muchos de sus ecos en el *epitáphios* de Demóstenes. El orador parece siempre tentado de otorgar un estatuto positivo a la existencia pasada de los difuntos, esa "larga costumbre de ocupaciones virtuosas" en las que reconoce el origen de su abnegación final.[171] Es así que desde el inicio de su discurso, declara que se habían ganado la gloria ya en vida;[172] asignándoles un noble nacimiento, una sabia educación y una vida de honor, les reconoce virtudes diferentes de la *andreía* y además del título de *ándres agathói*, les concede el de *virtuosos* (*spoudaíoi*), cualidad que evoca un ideal típicamente aristotélico de sabiduría práctica, meticulosa y activa.[173] La continuación del discurso confirma estas primeras impresiones ya que el orador organiza su discurso siguiendo por separado el orden cronológico de la vida de cada uno, ciudadano y hombre privado, remontándose a su infancia[174] y reconstruyéndola a partir de recuerdos personales de sus allegados;[175] Demóstenes termina diciendo que la bravura militar no es una pura revelación sino que confirma un valor manifestado ya antes.[176] La significación de *areté* no se agota ya en la significación de *andreía*, el mérito no se limita solamente a saber morir dignamente. Lo que en Pericles era objeto de una interrogación, rápidamente soslayada, aparece aquí a plena luz. Pero, como si en un *epitáphios* toda innovación debiera implicar un refuerzo de los valores tradicionales, el orador no parece ver ninguna contradicción en el hecho de dedicar ulteriormente abundantes parrafadas a la hermosa muerte.

A la inversa, Hipérides, autor del menos conformista de los *epitáphioi*, da a *areté* un sentido puramente militar (104) y descarta toda educación que no se fije como único objetivo la formación de ciudadanos-soldados dispuestos a morir: "¿Hablaré de esa disciplina llena de sabiduría (*en polléi sophrosýnei*) que alimentó y formó su infancia, como algunos tienen costumbre? Pero pienso que todos saben que cuando educamos a nuestros hijos, nuestro objetivo es producir valientes (*ándres agathói gígnontai*)".[177]

Este ataque contra predecesores desorientados que habrían entendido la *areté* en una contigüidad con *sophrosýne* que daba a ésta un lugar propio no es sólo una prueba indirecta y muy apreciable de la autenticidad del *epitáphios* de Demóstenes

171 Demóstenes, 27.
172 *Ibid.*, 2.
173 *Ibid.*, 3.
174 *Ibid.*, 15.
175 *Ibid.*, 16. La misma idea en el *Menéxeno* (237 a 4).
176 *Ibid.*, 17: "El principio, sí, el principio de todo valor (*areté*) es la inteligencia (*sýnesis*), la valentía (*andreía*) es su acabada realización".
177 Hipérides, 8.

(105) sino que además corta los puentes con toda nueva definición del valor. El orador deduce de la valentía del muerto la calidad de la educación ateniense.

Así, cada *epitáphios* parece canalizar la profusión de las nuevas ideas y al mismo tiempo se hace, por un momento, reflejo de ellas. A esa "innovación" referida a un punto preciso se agrega una solemne reafirmación de los valores clásicos, y, a la inversa, el orador más conformista en ciertos aspectos introducirá, sin percatarse de ello, elementos heterogéneos en la oración fúnebre: tradicionalista en lo referido a la hermosa muerte, el *epitáphios* de Hipérides es también el testimonio esencial de una progresión del elogio individual al final del siglo IV a.C.

En efecto, sin dejar de recordar que la muerte del guerrero es criterio absoluto de valor, Hipérides no aplica ya con la misma fidelidad que sus predecesores el esquema que hacía de la muerte la culminación de una deliberación seguida por una resolución y un acto. Más exactamente, procede a una especie de división de las tareas, donde sólo el estratega, dotado a la vez de *proaíresis* y de *andreía*, merece plenamente el título de *anér agathós*. Hipérides no deja por cierto de elogiar a la ciudad por haber tomado una resolución, pero se apresura a añadir que Leóstenes fue su inspirador. En cuanto a los soldados, no les queda, desde el comienzo, otra cosa fuera de la valentía, la obediencia a las órdenes y la muerte[178] (106). Lo cual equivale a decir, como lo dijo Aristóteles en una página famosa,[179] que el estratega es el bien superior del ejército. Esta comparación es tanto más válida cuanto que Hipérides reitera por segunda vez esa misma idea cuando concentra en el jefe toda iniciativa o noble decisión y deja a los soldados la aceptación de una muerte victoriosa.[180] ¿Cómo ser fuente de su propio acto cuando se está privado de *bouleitikón* [deliberación]? En una época en que otro *epitáphios* reduce la *proaíresis* a la decisión que tomaron de modo ejemplar los Epónimos (107), en un pasaje en que Aristóteles insiste en que "sólo la parte dirigente" decide,[181] lo único que debe hacer el ciudadano es doblegarse ante la voluntad del *hegemón* [jefe].[182] Hay que esperar el final del discurso para que, nacidos definitivamente al estatuto de *ándres agathói* y acogidos en el Infierno por los héroes del pasado,[183] los atenienses merezcan por fin ser loados por su elección.[184]

178 Hipérides, 3.

179 Aristóteles, *Metafísica*, Δ, 10, 1075 a.

180 Hipérides, 15: "La sabiduría en las decisiones depende del estratega; pero la victoria en el combate es obra de aquellos que aceptan poner en peligro su vida".

181 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1112 b 40.

182 Hipérides, 3.

183 *Ibid.*, 28-29 y 35-39.

184 *Ibid.*, 40.

Esta marcada subversión de los criterios de la oración fúnebre se explica fácilmente si se piensa en la importancia cada vez mayor que cobran las individualidades excepcionales desde fines del siglo v a.C. Los primeros signos visibles de esta evolución se detectan en ese "lugar de propaganda" (108) que es Delos –donde la base llamada de los navarcos es antes que nada un monumento a la gloria de Lisandro (109)– (aunque en el año 322 se puede decir que esas prácticas tenían derecho de ciudad desde hacía mucho tiempo). Según Diodoro,[185] Leóstenes recibió funerales heroicos; se ha puesto en duda esa afirmación y en realidad Hipérides no dice una sola palabra al respecto, focalizando más bien su indignación en la forma excesiva con que el bando enemigo fabrica héroes.[186] Pero esas nuevas representaciones marcan también profundamente a Hipérides, lo que es visible cuando reduce una parte de las operaciones a una lucha de influencias entre Filipo y Alejandro, por un lado, y, por otro lado, Leóstenes,[187] lo cual implica reemplazar la historia de las ciudades por la historia de hombres prominentes; su negativa a ceder a las genealogías individuales en boga, opuestas a la autoctonía –nacimiento común de todos los atenienses–,[188] adquiere así tonos de combate de retaguardia. De hecho, dentro de su *epitáphios* el elogio individual compite siempre con los temas clásicos de la oración fúnebre y se pudo ver allí el signo de una "modificación profunda de la democracia" ya que con ello se altera el "carácter esencial de un género creado para la propia satisfacción de aquélla" (110).

En Leóstenes, por cierto, Hipérides sólo exalta al estratega elegido por la ciudad para conducir sus fuerzas nacionales;[189] si menciona al pasar al jefe de los mercenarios,[190] prefiere dejar en la sombra todo lo que podría hacer de su héroe un aventurero o incluso un marginal, tanto como lo que podría presentar la guerra lamiaca como un *mistopkorikós pólemos* [guerra mercenaria][191] (111). Con ese silencio, el orador protege a la vez el carácter cívico del discurso y su inspiración democrática (112). No es por ello menos cierto que la figura de Leóstenes domina el *epitáphios* escandiendo su organización sintáctica, ya que el nombre del gran hombre encabeza todo nuevo párrafo;[192] en consecuencia, se termina designando a los ciudadanos como "los otros"[193] (113) y hasta en la tumba se vuelven

185 Diodoro, XVIII, 13, 5.
186 Hipérides, 21. Se trata de Hefesto.
187 *Ibid.*, 13.
188 *Ibid.*, 7.
189 *Ibid.*, 11.
190 *Ibid.*
191 Dexipos, *F Gr. Hist.*, frag. 33 D.
192 Hipérides, 1 (prólogo); 3 (exposición del tema); 6 (anuncio del elogio de Leóstenes); 10 (introducción al elogio); 15 (transiciones hacia el elogio de sus soldados); 24 (comienzo del *makarismós*); 35 (recibimiento de Leóstenes en los Infiernos).
193 *Ibid.*, 1, 6, 15 (dos veces), etcétera.

simples auxiliares,[194] ligados a su jefe por un vínculo personal. Así, en contraste con Leónidas, llamado por Simónides a dar testimonio de los combatientes anónimos,[195] Leóstenes hace de sus conciudadanos simples testigos de su propio valor. Por más que Hipérides declare que "alabar a Leóstenes es exaltar también a los otros ciudadanos",[196] sus protestas se parecen mucho a una denegación. Pericles se disculpaba por haber prolongado las loas de la ciudad mostrando que, de hecho, menoscababa el elogio de los muertos; ahora, es el elogio de un individuo el que predomina sobre la alabanza de los ciudadanos. Pero no es seguro que éstos hayan adquirido más realidad, ya que de ahí en más se los suprime de las fórmulas tradicionales que se les aplicaban. Hipérides, por ejemplo, reemplaza a menudo la fórmula "obtuvieron la victoria" por "obtuvo la victoria".[197] La ciudad no gana mucho exaltando al estratega. Lo necesita, por cierto,[198] así como Grecia necesita esa exaltación. Pero muy pronto Grecia deberá dar gracias no ya a Atenas sino a Leóstenes.[199]

Después de haberse negado obstinadamente a otorgar al ciudadano un *bíos politikós*, ¿la oración fúnebre estaba condenada a convertirse en una biografía edificante? Es difícil responder a esta pregunta ya que no disponemos de *epitáphioi* posteriores al año 322. Con todo, para explicar la función que desempeña Leóstenes en el discurso de Hipérides no basta con evocar algo así como una evolución fatal e irreversible, porque las circunstancias excepcionales que en el año 322 rodean los funerales cívicos bastarían por sí solas para dar cuenta de la exaltación del estratega. La oración fúnebre estaba amenazada, sin duda, pero no más ni menos que la ciudad. Y si la boga creciente del elogio personal termina afectándola, ese elogio sigue incidiendo no obstante con sus temas y su finalidad: los *egkomía* de Evágoras, Agesilao y Grylos son todavía alabanzas destinadas a muertos, lo cual manifiesta hasta qué punto el modelo del *epitáphios* conserva su potencia. Sería peligroso, por lo tanto, caer en la trampa del evolucionismo proclamando un progresismo sin falla que evolucionaría desde Tucídides hasta Hipérides o desde la oración fúnebre hasta el *egkómion* individual (114).

El estudio de las representaciones de la muerte y la inmortalidad en los *epitáphioi* nos lleva a conclusiones análogas. Así como en el terreno inmutable de la *areté* cívica empezaba a desarrollarse un *bíos politikós*, del mismo modo, sin que el

194 Hipérides, 24, 39. En 36, son compañeros de sepultura.
195 Diodoro, XI, 11, 6.
196 Hipérides, 15: "Que nadie vaya a sospechar que no tengo en cuenta a los otros ciudadanos y que glorifico exclusivamente a Leóstenes...", etcétera.
197 El singular (11, 12) rivaliza constantemente con el plural (15, 18).
198 *Ibid.*, 10: "Nuestra ciudad necesitaba un hombre".
199 *Ibid.*, 14.

tema de la inmortalidad se haya modificado nunca profundamente, se observa cómo la muerte va tomando un lugar cada vez más importante, como realidad inevitable e inconmensurable a todo valor cívico, tanto en los *epitáphioi* como en las estelas antiguas del siglo IV a.C.

Transmutar el dolor de los parientes en orgullo: ése era el objetivo del consuelo en todo *epitáphios.* Pericles no salía de ese marco y muchos comentaristas se asombran de la frialdad de su texto. En el siglo que siguió, los *epitáphioi* se demoran con mayor insistencia en consolar; así como las estelas de fines del siglo IV a.C. se complacen en mostrar el motivo patético del viejo padre absorbido en la contemplación de su hijo muerto (115), así también Lisias evoca largamente la desesperación de la familia –que nada puede apaciguar– llevando al individuo a sentirse súbitamente ajeno a una ciudad cuya grandeza es causa de su desgracia;[200] en cuanto a Demóstenes, muestra cómo el recuerdo de los muertos domina a los vivos, obsesionados por los restos de su presencia adondequiera que vayan.[201]

Una misma tendencia a hacer hincapié en la emoción anima esas estelas donde "el muerto se llora a sí mismo en otro" (116) y el *epitáphios* de Lisias, en el que se puede detectar algo así como el narcisismo del duelo, estima que es "justo que los vivos les echen de menos y lloren pensando en sí mismos y se apiaden de los parientes de los muertos por la vida que les espera".[202] Y recién en la frase siguiente, de un modo incidental y en la forma de una proposición relativa,[203] se recuerda la motivación cívica de los desaparecidos. Súbitamente, el equilibrio entre lo público y lo privado se torna precario. En el siglo V a.C., la expresión de los sentimientos personales llegaba a canalizarse y hasta a sublimarse en una manifestación cívica; pero en el siglo siguiente, el dolor individual parece haber adquirido derecho de ciudad en Atenas y en los *epitáphioi*: esa evolución, sensible ya en el discurso de Lisias, en el que las medidas que toma la ciudad no son más que simples compensaciones a la desesperación de los individuos, culmina después de Queronea con una ciudad "llena de lágrimas y duelo" que hace suyos los sufrimientos de los particulares.[204]

¿La *polis* habrá dejado de ser el centro necesario de toda cohesión? Es curioso ver cómo los oradores parecen "naturalizar" la ciudad adoptando, al mismo tiempo, sus valores, ya que para expresar el sentimiento de la muerte han renunciado a un vocabulario político: así, la muerte se vuelve la suprema *isonomía* y la

200 Lisias, 74 y 76.
201 Demóstenes, 16.
202 Lisias, 71.
203 *Ibid.*: "[...] considerando todas las cosas como inferiores a la virtud, renunciaron a al vida".
204 Demóstenes, 32.

condición mortal, a la que nadie se sustrae, se convierte en la única comunidad real.[205] Los epitafios privados del siglo IV a.C. comprueban con amargura esta ley universal en la que desaparece el tiempo de los hombres;[206] pero es significativo que por la misma época, una serie de epigramas colectivos en el cementerio del Cerámico[207] y ciertos *epitáphioi* sometan también a los *ándres agathói* a ese destino común,[208] aunque siempre termine surgiendo en su honor, como un *deus ex machina*, el dogma de la inmortalidad.

En este terreno, también sería inútil sacar la conclusión de una evolución irreversible. Frente al poder omnipotente del *daimon* implacable que rige los destinos humanos,[209] la hermosa muerte resiste con toda la fuerza que le da la tradición cívica. Es así que después de haber reducido la muerte de los ciudadanos a un "accidente natural", el *epitáphios* de Lisias vuelve resueltamente a la distinción tradicional entre deceso natural y muerte elegida en nombre de una causa noble.[210] A lo sumo, en el seno de la hermosa muerte se instaura un equilibrio entre resolución y azar, entre *proaíresis* y destino.[211] Se distinguen de ese modo dos tipos de responsabilidades: en el orden de la naturaleza, la divinidad tiene la última palabra; en la esfera humana y cívica del honor, los muertos han decidido, solos, su suerte.[212] Entre un *daimon* poderoso y una humanidad que trasciende la naturaleza humana, el equilibrio es inestable, por cierto, y siempre a punto de romperse[213] en las peores horas de la derrota, como en esa época inmediatamente posterior a Queronea en que la ciudad se inclina ante las decisiones del *daimon*[214] haciendo que sea *Tykhé* (Fortuna) quien presida los honores de la hermosa muerte (117). Sin embargo, en su *epitáphios* sólo con reticencias Demóstenes cede el privilegio a la divinidad (118); los que se quedan con la gloria son los *agathói*, y la gloria vence a la muerte.

En resumen, las representaciones tradicionales mantienen todo su vigor, como lo muestra el *epitáphios* de Hipérides, que se opone en forma tajante al de

205 Lisias, 77: "[...] sabemos que la muerte es patrimonio común de los peores y de los mejores, porque ni siente desprecio por los malos ni admiración ante los buenos, sino que se comporta igualmente para con todos" *(íson... pásin)*". Compárese con GV 1653 (epitafio privado del siglo IV a.C.): "La ley común (*nomos koinós*) a todos los hombres es morir".

206 GV 1654 (principios del siglo IV). Véase GV 596, 931 y 1889.

207 Véase el epigrama del Queronea citado por Demóstenes en *Sobre la corona*, 289.

208 Lisias, 77; Demóstenes, 37.

209 Lisias, 78.

210 *Ibid.*, 77-79.

211 Hipérides, 13.

212 Demóstenes, 37.

213 *Ibid.*, 21; véase también 19.

214 Véase el epitafio del Quersoneso (Tod, 176), y Demóstenes, *Sobre la corona*, 192, 200 y 208.

Lisias para afirmar que el recuerdo del valor predominará, en toda ocasión, sobre el sentimiento del dolor.[215] Sin dejar de penetrar a veces en la oración fúnebre, la emoción individual no logra alterar la representación oficial de la inmortalidad otorgada al ciudadano-soldado de la ciudad, y nunca se insistirá demasiado en esa notable fidelidad a las leyes del género. Sobre todo porque por la misma época, los epitafios privados marcan más bien una tendencia al desgaste de la gloria eterna, atribuida con preferencia a cada individuo (119).

Algunos han visto en Hipérides la expresión original de una concepción más personal de la inmortalidad. Negándose a considerar como muertos a los combatientes desaparecidos, el orador proclama que han trocado su existencia por un orden eterno,[216] en una suerte de "segundo nacimiento".[217] Sin negar el interés que presenta esa formulación (120), se observará no obstante que se aparta apenas de la concepción más tradicional de la inmortalidad cívica: lejos de ser, como la hazaña del guerrero indoeuropeo (121), el acceso a una nueva vida, este segundo nacimiento –como lo indica la continuación del texto– no recubre otra cosa que la conquista hecha por los muertos del estatuto de *ándres agathói*,[218] el cual les asegura una existencia tanto eterna como colectiva en la memoria cívica,[219] única posibilidad de supervivencia y única morada póstuma. De ese modo, el orador se ve llevado naturalmente a restringir la parte de recuerdo que la ciudad debe a sus muertos,[220] y sin preocuparse ya por reservar a Leóstenes y a sus compañeros una morada propia de los elegidos, se conforma con enviarlos al Hades donde les prodiga, mal que mal, una acogida honorable.[221] En todos estos puntos, Hipérides permanece fiel a la tradición que desde Tirteo otorga al *anér agathós* la gloria inmortal, supremo honor que por sí mismo basta para distinguir al ciudadano valiente de los muertos comunes con los cuales se codea en el Hades.[222] Renunciaremos, por consiguiente, a buscar aquí el signo de un pensamiento nuevo de la inmortalidad (122).

Imperecedera porque es cívica, la gloria que Hipérides promete a los muertos es la misma que exaltan todos los oradores oficiales desde lo alto de la tribuna de arengas en el *demósion séma*. Sin pronunciar nunca el término *athá-*

215 Compárese Hipérides, 30-31, con Lisias, 74.
216 Hipérides, 27. Véase Demóstenes, 32.
217 Hipérides, 28
218 *Ibid.*, 29.
219 *Ibid.*
220 *Ibid.*, 30.
221 *Ibid.*, 35-39.
222 Tirteo, 9 D, 31-32: "Nunca la noble guerra ni el nombre [del guerrero] muere, pero, yendo bajo tierra, se vuelve inmortal". Compárese asimismo Hipérides, 27 ("Ellos, que no han muerto") y 35 ("en el Hades"), con Simónides, 121 D ("Están muertos, pero no han muerto porque desde lo alto el brillo de su valor los sustrae a la morada de Hades").

natos, Pericles otorga al ciudadano el elogio que no envejece;[223] en una serie de antítesis características de su estilo, Gorgias asegura a esos muertos que gozarán de una nostalgia que vivirá siempre;[224] Platón opone la gloria de los valientes al sueño quimérico de la inmortalidad.[225] Demóstenes afirma a su vez que muriendo por la ciudad, se trueca el corto instante de una vida por un renombre inalterable;[226] en cuanto a Lisias, después de poner en su merecido lugar los muy humanos sentimientos de la muerte, reitera él también que sólo en el valor se logra la inmortalidad.[227] En esta breve enumeración de un corpus asombroso por lo homogéneo, el *epitáphios* de Hipérides se encuentra en buena compañía.

Así, ninguna variación real aparece de un discurso a otro y, en una austera ortodoxia, los *epitáphioi* parecen incluso ignorar esa "inmortalidad celeste" de la que gozarían en el éter los muertos de Potidea, según la promesa oficial hecha en el año 432[228] (123). No es que los oradores no tomen distancia de vez en cuando respecto del dogma de la inmortalidad cívica, sino que es la noción de inmortalidad en sí misma lo que cuestionan por ese entonces, sin poner nunca en tela de juicio su contenido cívico: lejos de intentar abrir un acceso a un más allá, cualquiera que sea, tratan de reducir la dosis –no obstante muy limitada– de lo desconocido. Esta reticencia racional parece, así, estar inscrita en el género cívico quizá desde sus orígenes, o por lo menos desde el año 439. Al afirmar que "aunque por su naturaleza sean llorados en su calidad de mortales, se los celebra *como* inmortales a causa de su valor",[229] Lisias expresa menos el racionalismo iluminista de un "*Aufklärer*" (124) que la fidelidad a una corriente de pensamiento (125) que va desde el *epitáphios* de Samos –donde Pericles podía calificar de inmortales a los ciudadanos a partir de una comparación entre los honores rendidos a los dioses y a los hombres[230] (126)– hasta el *epitáphios* de Demóstenes, que utiliza el mismo razonamiento analógico para convertir a los ciudadanos en paredras auxiliares de los dioses de aquí abajo,[231] o, más aun, las últimas frases restituidas del discurso de Hipérides.[232]

223 Tucídides, II, 43, 2.
224 DK 82 B 6 (a propósito de *póthos*).
225 *Menéxeno*, 247 d 5-6: "Porque no habían pedido tener hijos inmortales sino valientes y famosos".
226 Demóstenes, 32.
227 Lisias, 78-79.
228 GV, 20 (= IG, I², 945, v. 6): "el éter ha recibido sus almas y la tierra sus cuerpos". Véase Eurípides, *Suplicantes*, 531-536 y 1140.
229 Lisias, 80.
230 Stesimbrotus de Tasos (= Plutarco, *Pericles*, 8,9).
231 Demóstenes, 34.
232 Hipérides, 43.

Es imposible que semejante unidad de representación sea un puro efecto del azar. Lo único que puede observarse en los últimos *epitáphioi* es, a lo sumo, una presentación formal más emotiva del tema. Así, reanudando con el mito, el *epitáphios* de Demóstenes promete a los ciudadanos desaparecidos "el mismo rango que los valientes del pasado en las islas de los Bienaventurados";[233] pero en materia de clasificación de los seres inmortales, el orador sólo tiene vagas nociones: confunde el estatuto de paredra de los dioses infernales con el de habitante de la isla de los Bienaventurados, olvidando que esas islas, reservadas a los héroes después de su desaparición o incluso en vida (127), están situadas para la tradición en los confines del Océano,[234] reino de Cronos y no de Hades. Todo indica que esas "innovaciones" son puramente metafóricas y el propio orador tiene conciencia de ello, conformándose con prudencia, para terminar, con una evocación de la gloria, única realidad tangible porque la otorga la ciudad.

Desde Pericles hasta Demóstenes e Hipérides, la ciudad toma a su cargo íntegramente la muerte de los ciudadanos. *Eudaímones* [felices], los muertos no pueden esperar otra felicidad que el goce de un eterno renombre. Es cierto que los oradores de fines del siglo IV a.C. parecen vacilar entre una definición puramente cívica de la felicidad en la muerte[235] y otra concepción más popular, ilustrada por Heródoto[236] y los trágicos, para quienes el muerto se siente feliz por haberse liberado de los sinsabores de la vida, de las preocupaciones y las desgracias, de la enfermedad y la vejez (128). Pero tanto en Lisias como en Hipérides y hasta en Demóstenes,[237] la *eudaimonía* cívica de la hermosa muerte siempre termina predominando (129). Frente a todas las desviaciones, la *polis* tiene la última palabra en la oración fúnebre, ya sea que se explique ese fenómeno por la resistencia pasiva de los valores tradicionales o por el voluntarismo del discurso (130).

Esto no significa que la oración fúnebre ignore totalmente la evolución interna de Atenas; vimos, por el contrario, que conoce sus repercusiones. Pero permanece fiel a las mismas representaciones a lo largo de su historia. Los diversos esbozos de un concepto de vida cívica no lograron destronar la imagen de la hermosa muerte y la "crisis del siglo IV a.C." no llegó a afectar realmente a la idea tradicional de inmortalidad. ¿Podía ocurrir de otro modo? El desplazamiento fundamental que va desde el discurso dedicado a los muertos hasta el elogio de Atenas no otorga a los ciudadanos desaparecidos otra figura –en muchos aspectos imaginaria– que no sea la de la ciudad, único punto fijo en torno al cual gira

233 Demóstenes, 34.
234 Hesíodo, *Trabajos y días*, 171-173; Píndaro, *Segunda Olímpica*, 76-79.
235 La de Pericles en Tucídides, II, 44, 2.
236 Herodoto, I, 30-33. Véase la discusión en Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 1100 y ss.
237 Lisias, 78-79; Demóstenes, 33; Hipérides, 42-43.

el discurso. No obstante, no se pasa siempre sin hiato desde la ciudad hasta los muertos ni desde el tiempo propio de Atenas a la época actual de los funerales. Y aunque sea cierto que dentro del mismo *epitáphios* coexisten valores inmutables y representaciones movedizas, es importante estudiar la imagen que se hace del tiempo un discurso en el que la duración sólo penetra de un modo imperfecto.

3. ESCANSIÓN DEL TIEMPO Y DEVENIR DE LA CIUDAD

Para los ciudadanos muertos en la guerra, la historia de Atenas es una existencia más real que sus propias vidas. ¿Debemos pensar entonces que la totalidad del tiempo les pertenece para siempre? La oración fúnebre con su catálogo de las hazañas presenta, como vimos, la característica de sobrevolar toda la duración temporal, tanto mítica como imaginaria (131); parece plegarse de ese modo a la definición aristotélica del género epidíctico al que la *Retórica* asigna primero el presente pero también el pasado y el futuro.[238] Ahora bien, movilizando esas tres "partes"[239] del tiempo y focalizándose en aquella que divide y a la vez unifica toda la temporalidad,[240] Aristóteles vincula doblemente este género con el conjunto de la cadena temporal (132).

Sin embargo, en vez de presentar un desarrollo cronológico regular, el relato histórico del discurso comprende siempre, por el contrario, tiempos fuertes y tiempos débiles. Es tan difícil establecer una línea temporal única y común a todos los *epitáphioi* como constatar la presencia de todos los momentos del tiempo dentro del mismo discurso. Por más que la historia de Atenas esté dominada de punta a punta por la grandeza de la ciudad, nunca lo está tanto como en esos tiempos fuertes en los que parece concentrarse toda su realidad. Sería inútil preguntarse cómo es posible que los atenienses pudieran conformarse con una historia tan llena de lagunas, ya que ello supone atribuirles una idea abstracta de la temporalidad concebida como un *continuum* mensurable, concepción perfectamente ajena a la experiencia griega del tiempo (133), en que la cualidad predomina sobre la cantidad, en que la memoria de los vivos vale más que todo archivo, en que *Krónos* es menos objeto de ciencia que un sujeto unas veces salvador y otras destructor de las acciones humanas (134); sería olvidar, asimismo, que una ciudad griega se interesa por su pasado sólo para justificar o magnificar su presente y prefiere en amplia medida el otrora mítico, que siempre puede volver

238 Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1358 b 17-20.
239 Aristóteles., *Física*, IV, 10, 218 a 4 (*mére).*
240 *Ibid.*, 13, 222 a 17-20 (a propósito del *presente*).

a interpretar, a los tiempos recientes y más próximos. Para poner un ejemplo ateniense, recordaremos que la carrera "histórica" de Teseo se confunde con la historia de Atenas y se enriquece poco a poco con las experiencias de la ciudad, mientras que la carrera de Clístenes empieza y termina con la reforma que lleva su nombre (135). Estudiar el tiempo en los *epitáphioi* equivale, entonces, una vez más, a estudiar la representación que Atenas tiene de sí misma, porque para pensar el tiempo la *polis* no utiliza otra norma que ella misma: la *polis* existe en el tiempo y el tiempo se concentra en ella. Así, de acuerdo a una secuencia temporal que un *epitáphios* destaca sobre todas las demás, la figura de la ciudad, ya sea proyectada en el pasado o exaltada en el presente, podrá tener mayor o menor actualidad, pero permanecerá como única referencia estable.

Cada época reviste con sus aspiraciones y sus valores un momento de la temporalidad: el siglo V a.C. da relevancia a lo que el siglo IV a.C. disimula y de ese modo parece imposible armonizar el tiempo de un Pericles y el de un orador del siglo IV a.C.

Contemporáneo de Heródoto y de Tucídides, para quien la historia es ante todo –aunque de una manera diferente– la historia del presente (136), Pericles rechaza de manera deliberada toda confusión cómplice entre la ciudad y el tiempo mítico: se sabe que para él el sitio de Samos tenía el mismo valor que el de Troya[241] y cuando en el *epitáphios* del año 431-430 recusa el testimonio de los poetas,[242] es imposible hacer coincidir las convicciones del hombre de Estado racionalista y las del historiador que escribió el relato de la mayor de las guerras que hayan aquejado nunca a Grecia.[243]

En cambio, los oradores del siglo IV a.C. se ven obligados a contar con el siglo anterior; por eso, tienden a hacer de toda acción nueva una simple imitación de actos anteriores,[244] como lo muestra la convicción, sincera o falaz, de Isócrates de tener que repetir el pasado, lo cual lo lleva a promulgar un retorno al régimen ancestral para resolver los problemas actuales de la ciudad, porque "es evidente que [...] la situación que existía en el tiempo de nuestros antepasados se reproducirá en la actualidad, ya que de la misma política resultan forzosamente siempre actos similares".[245]

Esta idea subyace a la oración fúnebre del siglo IV a.C. y Platón la pone de relieve en su *epitáphios*, en que Maratón aparece como el modelo deslumbrante

241 Plutarco, *Pericles*, 28, 7.

242 Tucídides, II, 41, 4.

243 *Ibid.*, I, 1, 2 y 21, 2 (la guerra del Peloponeso es más importante que las anteriores); 21, 1 (no se puede creer mucho en los poetas); 10, 3 y 11, 3 (la guerra de Troya es inferior a las guerras actuales).

244 Aun cuando esos actos sean míticos: véase Demóstenes, 27-32 (excursus sobre los epónimos).

245 Isócrates, *Areopagítico*, 78.

que todo evento debería copiar. Más aun, la historia de Atenas presenta ya múltiples imitaciones[246] (137). Por último, si descendemos otro escalón hacia el pasado más remoto, encontramos las hazañas ejemplares, el tiempo del mito que tampoco tiene siempre la misma función: para los atenienses de Heródoto, el mito se moldeaba en la historia más reciente y la derrota de las amazonas no era sino una prefiguración de los persas vencidos en Maratón; en el *epitáphios* de Lisias, en cambio, todo está ya emplazado en un lugar legendario y la historia parece verificar el mito dentro de una temporalidad en la que los hechos se responden en un registro intemporal[247] (138).

Los *epitáphioi* están lejos de concordar, entonces, en cuanto a la localización del gran momento de la *polis* porque la ciudad, sin dejar de permanecer igual a sí misma de un discurso a otro, se presenta a veces como una realidad tangible, encarnada *hic et nunc*, otras veces como un modelo ideal, aunque pasado o futuro más que presente. El resultado de ello es que esas variaciones resuenan en el destinatario del discurso a los muertos: en efecto, según la secuencia temporal que se destaque en detrimento de las otras, un *epitáphios* trata de ilustrar la grandeza de los muertos del año o hace de ellos, por el contrario, los pálidos émulos de los atenienses del pasado. Es verdad que "si lo vinculamos con fuerza con el pasado, creemos que el presente se vuelve más durable, pretendiendo arrimarlo para impedir que se escape o se convierta de nuevo en pasado" (139). Pero al intentar ese "arrimo", los *epitáphioi* del siglo IV a.C. corren el riesgo de no asignar ya ninguna realidad a los muertos que celebran: para justificar su silencio sobre los acontecimientos de la última década, el orador del *Menéxeno* proclama que sería inútil seguir extendiéndose: "Pero ¿qué necesidad hay de extendernos? Los acontecimientos que podría contar después de éstos, no son de un tiempo lejano ni de hombres de otra generación".[248] Es obvio que organiza su relato en función de los vivos reunidos en el cementerio del Cerámico, los cuales no tienen el menor deseo de que se les recuerden episodios que conocen perfectamente; pero al hacerlo, el orador valoriza el pasado hasta el punto de privar a los ciudadanos desaparecidos de toda glorificación de sus proezas.

Tiempo de la ciudad, tiempo de los ciudadanos, tiempo de los muertos: desde Pericles hasta Hipérides, los *epitáphioi* intentan articular esas tres fases temporales en sistemas donde la coincidencia es más frecuente que la divergencia. Su estudio debería permitirnos determinar, en cada discurso, el grado de existencia de la ciudad, de los ciudadanos y de los muertos.

246 *Menéxeno*, 240 e 1-6.
247 Lisias, 17-20.
248 *Menéxeno*, 244 d 2-3.

Lo que hace del discurso de Pericles un conjunto coherente es el hecho de elegir una sola unidad de medida: grandeza de la ciudad, dinamismo de los ciudadanos, ejemplaridad de los muertos, todo está determinado en él por la experiencia de la generación actual.[249] De ese modo, el corte del tiempo no apunta a establecer una equivalencia rigurosa entre la duración de las tres épocas mencionadas: bajo la apariencia de una genealogía, las tres generaciones de nuestros ancestros, nuestros padres y nosotros[250] dibujan las tres grandes etapas de la historia de Atenas. La primera nos lleva desde la evocación discreta de la autoctonía hasta la época, más alusiva aun, de las guerras médicas; pone en su lugar los elementos esenciales y posibilita una evolución. La segunda asiste al nacimiento y la organización de la *arkhé*, mencionada aquí como adquisición histórica. La tercera, que es necesario hacer comenzar, como más tarde, con la llegada al poder de Pericles, transforma la promesa en realidad y proporciona su *telos* a la ciudad. Pero todo ocurre como si desde los orígenes el pasado hubiera estado a la espera del presente. En virtud de una especie de puesta entre paréntesis de la generación de los *patéres*, los ancestros transmitieron a los contemporáneos de Pericles la tierra de Ática,[251] y los padres no adquirieron el imperio para ellos sino para sus hijos, únicos en dar a cada realidad todo su sentido.[252] Así, cada período se vincula directamente con el término del proceso. Raras veces la descendencia ha eclipsado hasta ese punto a sus antepasados. Un pensamiento conservador llamaría a los hombres de hoy en día a no desmerecer de sus abuelos; en cambio, para la tranquila audacia de Pericles, se debe al honor de los antepasados el haber producido esa posteridad que resume en ella toda la historia de Atenas. El presente ilumina el pasado, como si el modelo de la ciudad de Pericles hubiera determinado desde sus orígenes el avance de la *polis* hacia su realización acabada. El presente se convierte entonces en paradigma, modelo en el espacio, ya que Atenas es digna de que los otros pueblos la imiten,[253] y también modelo en el tiempo. ¿La imagen genealógica recubre, en realidad, el esquema biológico y casi finalista de un crecimiento, el crecimiento de Atenas, que desarrolla progresivamente su *physis*?

Seríamos propensos a estimar quizá que esa concepción no deja casi lugar ni al futuro ni al pasado. Si la evolución que nos llevó hasta el presente se ha realizado acabadamente, ¿no es acaso que el proceso ya está cerrado? El discurso permite esa interpretación en ciertos aspectos. Si se proclama que de ahora en

249 Tucídides, II, 36, 3.
250 *Ibid.*, 36, 1-2.
251 *Ibid.*, 36, 1.
252 *Ibid.*, 36, 2: "Dignos son de elogio aquéllos, y mucho más lo son nuestros propios padres, pues adquiriendo no sin esfuerzo, además de lo que recibieron, cuanto imperio tenemos, nos lo dejaron a nosotros, los de hoy en día".
253 *Ibid.*, 37, 1.

más Atenas hizo ya lo necesario para inmortalizarse[254] a través de sus muertos (140), Pericles abre pocas perspectivas a la invención de sus sucesores. De ahí que se haya glosado en abundancia acerca del carácter simbólico conferido al *epitáphios* por su situación en la cronología de la historia ateniense y de la obra de Tucídides: pronunciado cuando se emergía del primer año de guerra, pero reconstruido por el historiador después del año 404, sería en realidad el adiós anticipado a un mundo, o sea, un "*epitáphios* de Atenas", preludio patético al relato de la guerra (141). Es inevitable, por cierto, que la catástrofe del año 404 le dé retrospectivamente ese sentido, tanto para Tucídides como para sus lectores, y resulta difícil no caer en la tentación finalista de interpretar el año 430 en función del 404. Sin embargo, considerar solamente el *epitáphios* como un fragmento cumbre, esencial a la obra de Tucídides, sería olvidar que nada se opone a que el discurso realmente pronunciado por el hombre de Estado haya reunido en sus grandes líneas el relato que le presta el historiador. En este caso, estaba revestido certeramente, tanto por el orador como por el auditorio, de una significación muy diferente, es decir que exaltando el presente de la ciudad se aseguraba su futuro. Era éste, por cierto, un proyecto arriesgado porque desvalorizando en exceso el bello presente, ¿en qué términos se puede seguir pensando el pasado y el futuro, a menos de reabsorberlos en un presente desmesuradamente estirado? Sabemos qué ocurre con el pasado en los *epitáphioi*. Respecto del futuro, la estrategia de Pericles es más sutil: integrando el futuro en el presente y lo desconocido en lo conocido, el hombre de Estado apunta tal vez menos a conquistar lo eterno que a confirmar lo actual, menos a superar el tiempo que a dominarlo. Cuando debe afrontar la guerra del Peloponeso, Atenas, incansable –más aun, activista– anexa el futuro a su presente. Eso y no otra cosa dicen los corintios en el debate de Esparta, oponiendo al conservatismo lacedemonio el dinamismo ateniense,[255] y es también en nombre de ese dinamismo, en la exhortación de su *epitáphios*, que Pericles invita a los vivos a confirmar el presente glorioso por sus acciones futuras, para que la ciudad dure en todo su esplendor.[256]

No olvidaremos, por último, que el objetivo del orador es político y práctico. Cuando se sale de un año de guerra y con la perspectiva de enfrentar nuevos combates, el discurso tiene que dar prueba de la cohesión de la colectividad y contribuir a reforzarla. De ahí que sea necesario hacer coincidir el tiempo de la ciudad y el tiempo de los ciudadanos, muertos o vivos. Para Pericles, la distancia entre la ciudad y los muertos –cuyo elogio se deriva expresamente del elogio de la *polis*– no podría ser mayor que la que separa a los vivos y a los desaparecidos;

254 Tucídides, 41, 4.
255 *Ibid.*, I, 70, 7.
256 *Ibid.*, II, 43, 1.

la audacia de los primeros se medirá con la vara de la valentía de los segundos. Tal es, entonces, el sentido del presente ateniense, o sea, fijar una bella imagen que desafía por adelantado todos los reveses, pero, sobre todo, debe hacer que el bloque de unidad que es la ciudad se torne inexpugnable.

Los *epitáphioi* de comienzos del siglo IV a.C. no conocen ya esas certezas y renuncian a reconciliar todas las temporalidades en un presente abierto a la acción: la derrota y la experiencia de la desunión han ahondado el abismo que separaba a la ciudad real de su figura ideal; en Lisias y en Platón, cuyos discursos son más o menos contemporáneos (142), el acento está puesto en *ayer*, más aun, en *antaño*, como si ahora Atenas se viviera en el modo del pasado.

A través de un orador y mediante ciudadanos que hacen de un "nosotros" el sujeto elogiado, Pericles intentaba unir la ciudad;[257] la tercera persona aparecía con la alabanza de los desaparecidos,[258] pero esa distancia podía reducirse al desfase –inevitable– que separa a un vivo de los muertos. En los discursos del siglo IV a.C., se diría que la armonía se ha roto de un modo irremediable y el *epitáphios* trata de establecer, sin lograrlo nunca, un vínculo entre el tiempo intemporal de la ciudad, el del orador, comprometido con sus predecesores en un perpetuo *agón*, o sea, el del público al que se dirige –vivos inmersos en el presente– y la eternidad gloriosa que caracteriza a los muertos. Para aplicar de entrada toda su complejidad a esa nueva distribución del tiempo, observaremos, por último, que los muertos se hallan implícitamente divididos en dos grupos porque los oradores se demoran menos en los muertos del día (*hoi nun thaptómenos*) que en los atenienses de antaño (*ekeínon*), quienes, situados en un pasado lejano, se presentan como los únicos dignos de proponerse como modelo a los vivos.

Así, en Lisias, que celebra antes que nada los atenienses de otrora, o en Demóstenes, que habla después de la derrota de Queronea, la historia de Atenas ya no se relata en primera persona. Existe el tiempo de la ciudad –el de las proezas de antaño– y otro, el de los vivos, que es el presente de las dificultades, si no de las desilusiones, dentro del cual se puede decir todavía "nosotros" cuando en el consuelo el orador adhiere al duelo colectivo.[259] Pero esta excepción confirma la regla, ya que la actitud reverencial de los vivos para con los atenienses de antaño, siempre invencibles y revestidos de todas las cualidades, les impide ahora poder identificarse totalmente con ellos. No sin ironía, Platón elegirá la forma "nosotros" para los períodos de desesperación en que la identificación se hace

257 Tucídides, II, 36-41.
258 *Ibid*, 41, 5: *hoide*.
259 Lisias, 75-77.

más factible.[260] En cuanto a los muertos que el discurso debería celebrar, no encuentran ya su lugar en esta temporalidad rota, empalidecen y se borran ante los que los precedieron en el cementerio del Cerámico, los cuales se les adelantan simbólicamente hasta en la muerte. El orador del *Menéxeno* específica que el elogio se dirige a todos aquellos que descansan en el *demósion séma* y que desde los orígenes entregaron su vida a la ciudad;[261] eso le permite no decir nada de los muertos actuales, salvo que tuvieron una bella muerte, información que no basta para dar un nombre a la batalla en que perdieron la vida. Toda referencia a una actualidad, cualquiera sea, desaparece y el discurso acusa el golpe, despojado de todo otro contenido que no sea el monólogo incesante de Atenas con su pasado. Pero el *epitáphios* de Lisias es igualmente intemporal en muchos de sus aspectos; los soldados caídos en Corinto merecen sólo algunas frases vagas[262] y, por otro lado, no se dirige a ellos el discurso de un modo preciso, ya que deben compartir el elogio con todos los muertos del Cerámico.[263]

En este borramiento del presente podemos reconocer la atmósfera de la Atenas del año 390, en que las iniciativas más audaces empiezan a resentirse con el peso del pasado. Pero a ese pasado se lo ha expurgado de sus escorias: como la grandeza de Atenas se ha refugiado en él, el orador hace sus distinciones; por un lado, exalta los períodos ejemplares y, por otro lado, concentra todo su talento en omitir la guerra del Peloponeso y el fracaso final valiéndose de una gigantesca elipse. A cambio de ese silencio, el discurso olvida por un instante relegar a un lejano pasado la grandeza de Atenas y recupera su función hegemónica para reclamar la preeminencia de la ciudad;[264] pero esta reivindicación voluntarista y pragmática presenta una extraña intemporalidad. El "es justo" hace de ella una protesta ritual y la ciudad se instala en la eternidad de una representación inmóvil.

Todo está organizado para que los muertos se conviertan en un simple eslabón de la cadena sin fin de las generaciones atenienses, cuyo marco no es ya un *krónos* sino el *aión* que Émile Benveniste describe como una "fuerza una y doble, transitoria y permanente, que se agota y renace a través de las generaciones, aboliéndose en su renovación y subsistiendo para siempre por su finitud siempre renovada" (143). No solamente su vida no les pertenecía, sino que comparada con la de sus antepasados tiene aire de no ser más que un incidente histórico; incidente necesario –porque tiene que haber atenienses para que la ciudad perdure– pero esencialmente repetitivo.

260 *Menéxeno*, 243 d.
261 *Ibid.*, 246 a 5-6.
262 Lisias, 67-70: muertos en Corinto; 4-16 y 20-66: atenienses del pasado.
263 *Ibid.*, 1, 20, 54, 64: *hoi entháde keiménoi ándres* [los hombres que aquí yacen].
264 *Ibid.*, 57: "Por lo cual es justo que sean ellos solos los patronos de los helenos y los conductores de las ciudades".

No obstante, tiene que haber algo en las circunstancias que se preste a que la temporalidad se borre de ese modo. Una coyuntura melancólica puede llegar a disimularse, pero un acontecimiento catastrófico altera las bellas totalidades[265] e impide al orador ocultar inocentemente el presente. Así, el *epitáphios* de Demóstenes parece precipitar la evocación de los combatientes del pasado dirigiendo rápidamente su homenaje sólo a los muertos de Queronea:[266] como si nada hubiera ocurrido durante las guerras médicas en el año 338, una frase condensa todos los acontecimientos de este período sumergiéndolos en la bruma "hasta que el Tiempo nos lleve hasta la generación actual".[267] Nada análogo, sin embargo, a las certezas de Pericles. Ese tiempo que evoca el orador es el Cronos poderoso del epitafio de los muertos de Queronea[268] (144) y por primera vez en un *epitáphios* no son los atenienses quienes presiden el curso de la historia sino el Tiempo. Entonces el relato de la grandeza y la decadencia de Atenas se convierte en un rápido cliché: "Además, impidiendo proyectos ambiciosos en el propio seno de Grecia, afrontaron todos los peligros que se les presentaron abocando sus esfuerzos a todas las causas cuyo derecho estaba asegurado".[269]

Sin embargo, el orador no hace desaparecer todo el pasado en la nada; sólo los acontecimientos propiamente históricos sufren ese tratamiento, mientras que las proezas legendarias se evocan de un modo normal.[270] No cabe duda de que el rechazo del pasado reciente se explica por la convicción, subyacente en los *epitáphioi*, de que la historia de Atenas se ha clausurado de un modo definitivo y, con ella, la historia de Grecia, cuya última esperanza estaba depositada en los combatientes de Queronea.[271] Esta concepción pesimista del devenir despertó la desconfianza de algunos historiadores, que al estimar que los griegos no percibieron inmediatamente la extensión de su derrota, tienden a considerar como un anacronismo esa interpretación de los hechos y hacen del discurso la obra tardía de un retórico (145). Pero es siempre riesgoso sucumbir al vértigo de la hipercrítica: si el *epitáphios* debe declararse apócrifo por haber asimilado la catástrofe de Queronea a un cataclismo cósmico,[272] ¿habrá que declarar también inauténtico uno de los escasos fragmentos conservados del "*epitáphios* de Samos" porque

265 Licurgo, *Contra Leócrates*, 42 (a propósito de Queroneso: *metabolé*).
266 Demóstenes, 12.
267 *Ibid.*, 11.
268 GV, 27 (Tod, 176).
269 Demóstenes, 11.
270 *Ibid.*, 8.
271 *Ibid.*, 23-24 ("En cuanto el soplo hubo abandonado el cuerpo de cada uno de ellos, el honor de Grecia se desvaneció").
272 *Ibid.*, 24.

Pericles "comparaba en él la juventud arrebatada a la ciudad con el hecho de arrancar a un año su primavera"[273] (146)? Nunca nadie pensó en ello seriamente (147). De ahí que no veamos en ello una razón para condenar el *epitáphios*. Por el contrario, desde la *Cuarta Filípica* (148) hasta el discurso *Sobre la corona*, todo indica que después de Queronea la reacción de Demóstenes consistió en no dejarse ilusionar acerca de la índole de la paz acordada por Filipo. Y si para pronunciar el elogio fúnebre el pueblo ateniense elige en él al orador cuyo dolor concordaba mejor con el suyo,[274] hay sobradas razones para sostener que el *epitáphios* "auténtico" consistió con toda certeza en una especie de *thrénos* sin perspectivas de futuro; no es casual que Licurgo hiciera de la imagen de la libertad griega sepultada en la tumba[275] el centro del *epitáphios* ficticio que destina en el año 331 a los muertos de Queronea.[276]

Tenemos que rendirnos, entonces, a la evidencia y aceptar que en el *epitáphios* el tiempo de Atenas se va reduciendo lentamente a muy poca cosa. Los combates de los siglos V y IV a.C. no presentan ya ni el esplendor de las hazañas míticas ni la triste actualidad de las recientes derrotas y pierden, por ende, mucho de su realidad. Se abre una suerte de agujero entre el pasado de la leyenda y el presente. La historia de Atenas comporta tres tiempos fuertes –el tiempo del mito, el de Maratón y, de alguna manera, el de Queronea– y dos tiempos muertos, o sea, el pasado reciente y el futuro. Si consideramos que el último de los tiempos fuertes, es decir, el presente, es un desastre, se puede decir que en realidad el pasado domina el discurso, pero a condición de situarse lo más lejos posible en el tiempo. A la inversa, "si predomina la contemplación de un pasado monumental [...] el pasado mismo sufre por ello; grandes trozos de ese pasado se olvidan, se desprecian y se suceden unos a otros en una ola grisácea y uniforme de donde emergen islotes de hechos aislados" (149). En virtud de este principio enunciado por Nietzsche, el elogio trata, al fin y al cabo, de identificar a los muertos de Queronea con sus antepasados míticos;[277] para ser fieles a los fundadores de su linaje (ἀρχηγέτης), no les quedaba a los ciudadanos de las diez tribus otra cosa que morir gloriosamente, y esa muerte se vuelve a encontrar, a su vez, en las fuentes de Atenas. A través de ella se realiza el destino de la ciudad: la historia desaparece, el pasado justifica el presente y el presente retorna al pasado más remoto. Así definido, es éste el espíritu que pareció regir los funerales donde al paseísmo del monumento de Queronea –tal como lo reconstruye D. W. Bradeen (150)– respondió el elogio anticuario de los epónimos.

273 Aristóteles, *Retórica*, I, 7, 1365 a 31-33 y III, 10, 1411 a 1-4.
274 Demóstenes, *Sobre la Corona*, 285-288.
275 Licurgo, *Contra Leócrates*, 50, que se comparará con Demóstenes, 23-24.
276 *Ibid.*, 46-51.
277 Demóstenes, 12.

El éxito fugitivo de una política organizada de resistencia debía dar una vez más al presente sus letras de nobleza: Hipérides, demócrata convencido y hombre político audaz –se conoce su proyecto abortado de liberación de los esclavos en vistas a su participación en la defensa de la ciudad– quiere activar, para su *epitáphios*, las energías de los ciudadanos en el momento en que la muerte de Alejandro parece abrir un nuevo porvenir a Atenas.

De ese modo, el orador se niega deliberadamente a referirse al pasado, explicitando de entrada esa resolución con una firmeza que hace recordar el *epitáphios* de Pericles.[278] El resto del discurso nunca desmentirá ese rechazo inicial. No es difícil explicar esa actitud: la placentera evocación de las hazañas de otrora sería no sólo inútil sino peligrosa, porque en una ciudad acostumbrada a venerar el pasado la sombra de las glorias célebres amenazaría con eclipsar el valor de los combatientes actuales que, con mucha mayor realidad que el catálogo de las hazañas, han actualizado el *topos* de la lucha por la libertad griega.[279] Al insertar –innovación notable– una pintura de la actualidad en un *epitáphios*,[280] Hipérides quiere mostrar que, al menos por una vez, los atenienses del presente son realmente lo que eran los atenienses del pasado en los otros discursos, o sea, enemigos mortales de todo despotismo y defensores del derecho y la ley.[281] De ahí que el orador no tema recurrir a exageradas amplificaciones para proclamar que nunca jamás ninguna campaña reveló mejor el valor de las tropas.[282] Y si reitera a su vez la comparación agonística de los soldados atenienses con los héroes de la guerra de Troya,[283] se niega a establecer todo cotejo explícito entre la guerra lamiaca y las guerras médicas. Ahora bien, este paralelismo, que gozaba en el año 322 de un rebrote de favor ente los oradores (151), parecía imponerse cuando Hipérides pronuncia el *epitáphios*: se han librado dos batallas victoriosas –o por lo menos consideradas como tales (152)–, una cerca de Platea, otra en la región de las Termópilas. De la primera se dice simplemente que tuvo lugar "en Beocia";[284] se menciona la segunda sólo para realzar de modo más favorable el elogio del presente a través del desprecio implícito por los combatientes del año 480, a cuyo propósito Hipérides mantiene un silencio provocador,[285] y la censura del nombre de Leónidas, ligado forzosamente a las Termópilas, permite la sustitución de

278 Hipérides, 4.
279 *Ibid.*, 16.
280 *Ibid.*, 20-23.
281 *Ibid.*, 20 y 23.
282 *Ibid.*, 23. Véase también 19.
283 *Ibid.*, 33-35.
284 *Ibid.*, 11.
285 *Ibid.*, 18.

Leó-stenes por Leó-nidas. El orador se libera considerablemente de la idolatría del pasado para atribuir palabra por palabra a los soldados de la guerra lamiaca las loas con que los otros *epitáphioi* honraban solamente a los combatientes del año 480; sólo a ellos pertenece el haber combatido por la más bella de las causas, el haber opuesto debilísimas fuerzas a un enemigo poderoso, haber domado a ese adversario arrogante y haber llevado la libertad a Grecia ilustrando a su patria; por último, cuando los atenienses del año 322 juzgan que "en el sentimiento del honor reside la verdadera fuerza y en la valentía la importancia de un ejército", sostienen la misma argumentación que Lisias aplicaba a los legendarios héroes de Maratón.[286]

El lector nos objetará, quizá, que por su muerte esos atenienses ejemplares pertenecen ya al pasado. ¡Qué importa! Optimista convencido, Hipérides proclama que esa sustitución ya se produjo y que "sobre los fundamentos asentados por Leóstenes, trabajamos hoy en día para edificar la obra del futuro".[287] De ese modo, el último de los *epitáphioi* abre la puerta, imbuido de certeza, a un futuro que deberá conquistarse. Esta reapropiación última que hace Atenas de su temporalidad cuenta mucho más que los silencios o la "miopía política" del orador (153).

De este modo, en sus vínculos movedizos con la experiencia ateniense del tiempo, los *epitáphioi* llevan la marca de la evolución de la ciudad. Sin embargo, nunca se apartan, a través de sus variaciones, de ciertas líneas de fuerza inherentes al género. No es usual que un discurso otorgue a los muertos alabados la misma temporalidad que la asignada a la ciudad exaltada en él, y en verdad la oración fúnebre parece habitada por un modelo de *intemporalidad* que todo *epitáphios*, aun el más resueltamente innovador, pone de relieve incluso a expensas de los esfuerzos del orador.

Los discursos del siglo IV a.C. son, sin duda alguna, el mejor ejemplo de ello. En la época en que los atidógrafos, comprometidos en una lucha política concreta, otorgan una importancia cada vez mayor al tiempo histórico y sobre todo a su propio período (154), podría ocurrir que el interés que un *epitáphios* manifiesta por el pasado sea proporcional a la ineficacia de la oración fúnebre.

El caso del *epitáphios* de Pericles presenta una mayor complejidad. Pero sin dejar de subrayar la significación que cobraba en el año 430 no hemos ocultado que abrir el presente haciéndolo acceder a la inmortalidad del recuerdo equivale a eternizar la figura de la ciudad, lo cual torna factibles todas las interpretaciones

286 Hipérides, 19.
287 *Ibid.*, 14.

intemporales de la expresión *tés Hellados paídeusis.*[288] P. Vidal-Naquet caracteriza el tiempo de Tucídides como una oscilación entre el siempre y el cambio (155). ¿Pero no es ésa también la doble tentación del *epitáphios*? El ahora de Pericles muy bien podría asemejarse al de Aristóteles, "núcleo intemporal del tiempo [...] forma inalterable de la temporalización" (156).

Por último, ningún discurso ilustra mejor que el de Hipérides ese desgarramiento perpetuo entre el tiempo y la eternidad. El elogio de los muertos recobra allí toda su actualidad, pero el de la *polis* tiende, por el contrario, a desaparecer como si *muertos y ciudad no pudieran constituir conjuntamente el centro de un epitáphios.* En efecto, Hipérides utiliza los temas tradicionales del prólogo solamente para liberarse con mayor facilidad del *egkómion* de la ciudad, considerado como demasiado extenso para esa circunstancia,[289] y de modo opuesto a Pericles, que se disculpaba por la extensión de su discurso sólo a posteriori,[290] utiliza el *kairós* como pretexto para limitarse a un simple resumen de las cualidades de Atenas.[291] Y aunque se empeñe en ser conciso, la representación que da de la ciudad resulta bastante poco cívica, ya que al compararla con el sol, la integra en el orden del universo;[292] así, aunque siempre pensada en calidad de centro, la *polis* no es ya centro por sí misma sino respecto de un espacio cósmico. Se ha observado el tono platónico de esa comparación (157), que no habría sorprendido a Diógenes Laercio, que incluye al orador dentro del círculo de discípulos del filósofo.[293] Pero tenemos que proyectarnos en un horizonte más amplio, y decir que, tanto como el Platón de las *Leyes*, Hipérides subvierte los valores de Clístenes inscribiendo a la ciudad en el tiempo y el espacio cósmicos (158). En ese fin del siglo IV a.C. en que el culto de Cronos gana un lugar dentro del espacio amenazado de las ciudades, Hipérides no se sustrae a la influencia de las categorías de su época y su *epitáphios* se sitúa de entrada bajo la égida del Tiempo, testimonio universal de todos los actos nobles.[294] Así, las acciones de los atenienses muertos encontrarán el lugar que les corresponde en el *aión* infinito[295] (159).

Sin embargo, el orador no olvida que su objetivo concierne a la política concreta y sabe distinguir entre tiempo de la ciudad y tiempo de los ciudadanos; si

288 Tucídides, II, 41, 1.

289 Hipérides, 4: "El tiempo que me es impartido es insuficiente y el momento (*kairós*) no se presta para largos discursos (*makrologeín*)".

290 Tucídides, II, 42, 1.

291 Hipérides, 5.

292 *Ibid.*, 5.

293 Diógenes Laercio, *Vida, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, III, 46. Véase también [Plutarco], *Vida de los diez oradores*, 848 d.

294 Hipérides, 1.

295 *Ibid.*, 1.

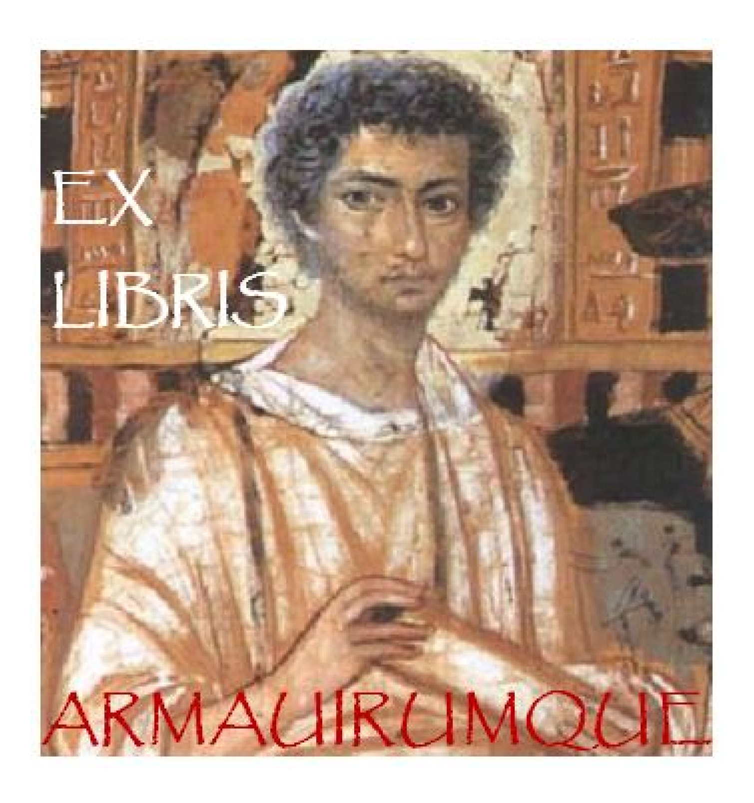
la *polis* se inmoviliza definitivamente en la intemporalidad,[296] el ciudadano sólo entra en la eternidad después de la hermosa muerte; en vida, domina su acción inscribiéndola en un presente creador. De ese modo, no sin olvidar que el último *epitáphios* da testimonio de las amenazas que acechan a la ciudad como forma de Estado, sostendremos, por eso mismo, que hay que ver en él un último desgarro de la temporalidad. ¿De qué manera, dirigiéndose a los vivos, hablar a la vez de la ciudad, presente y pasada, y de los muertos, presente convertido ya en pasado? Lisias, Platón y Demóstenes resolvían el problema sólo a costa de hacer estallar la temporalidad, refugiada enteramente en una gran época o agujereada por momentos neutros y grises. Tampoco escapaban a la tentación de inscribir ciudad, muertos y vivos en tres ejes temporales, disociados para siempre, en el presente, de la experiencia política. Habiéndose enfrentado, a su vez, con la misma dificultad, Hipérides trató de salvar antes que nada, más allá de la muerte, la cohesión del cuerpo cívico. Pero más que todos los otros, ahondó el abismo entre un tiempo inmóvil y el tiempo humano de la acción y la audacia.

Relación de Atenas con los otros, con los muertos, con ella misma. La oración fúnebre hace las veces de prisma de estas tres instancias y su historia pone de relieve algunas dificultades: dificultad de entrar en relación con los otros, negativa a otorgar a los ciudadanos otra cosa que no sea una bella muerte, astucias desplegadas para armonizar el tiempo de la ciudad y el tiempo de los hombres. Estudiado desde este ángulo, el género revela una instalación cada vez más imaginaria de la ciudad en un tiempo cada vez más intemporal. Nos vemos obligados, por lo tanto, a una doble lectura, que no olvida ni la evolución histórica de un género vinculado con la ciudad, ni la relativa estabilidad de una forma que de un siglo a otro pone a Atenas ante un espejo donde ve siempre la misma imagen de sí misma.

Para dar una respuesta a la pregunta por la eficacia del discurso –pregunta que habíamos formulado al principio de este capítulo–, el trayecto recorrido nos obliga a plantear ese interrogante en otros términos: la oración fúnebre no ejerce quizá de modo inmediato su efecto en una coyuntura política dada, pero contribuye a confirmar y, más aun, a imprimir en la memoria cierta representación de Atenas. Si ningún *epitáphios* bastó nunca para convencer a los griegos de las razones que fundaban la hegemonía de Atenas, la reiteración constante de las pretensiones hegemónicas de la ciudad en los *epitáphios* produjo su efecto en que dio por seguro el éxito de la versión ateniense de las guerras médicas. Si los ciudadanos atenienses siguieron amando la vida y maldiciendo al taxiarca,[297] no

296 Hipérides, 5: "Nuestra ciudad no cesa de castigar a los malvados…".
297 Aristófanes, *La paz*, 1171.

por ello dejaron de aceptar moldearse en el noble ideal de la hermosa muerte; aunque la intemporalidad haga planear su amenaza sobre el discurso, éste no deja por ello de inscribir una historia oficial que confirma a la colectividad en las orientaciones por ella elegidas.



III
La historia ateniense de Atenas

Al estudiar los epitáphioi en su sucesión cronológica, no sólo hemos detectado dentro del discurso las múltiples huellas de las reiteraciones permanentes y de las transformaciones que constituyen, para un moderno, la historia de Atenas, sino que también hemos sacado a la luz las grandes líneas de una política ateniense ideal, cuya adherencia a lo real presenta un aspecto paradójico; en este sentido, el único lugar oficial de esa política es el que le ofrece la oración fúnebre. Sin embargo, no por operarse en la esfera de lo imaginario colectivo esa política deja de revestirse de una coherencia y una realidad en tanto propone a los atenienses una lección invariable que deben extraer de los "asuntos" cambiantes de la ciudad.

Cualquiera que haya sido el poderío real de Atenas en el mundo griego y mediterráneo, ya sea que los desaparecidos hayan sido vencedores o vencidos, la oración fúnebre se encarga de recordar a los atenienses que en la multiplicidad de sus actos, en la diversidad de las situaciones y las vicisitudes del devenir, la ciudad permanece una y la misma. Por lo tanto, no es, estrictamente hablando, una historia lo que nos presenta ese catálogo puramente "histórico" de acontecimientos que nos lleva desde los orígenes hasta el último año de guerra, causa directa de la ceremonia. Nos quedan por estudiar, no obstante, a través de la forma misma del relato, los procedimientos que permiten que el discurso presente siempre la misma versión satisfactoria, borrando los problemas que pudiera señalar en él un estudio crítico.

1. FRAGMENTOS ESCOGIDOS DE UN RELATO INMÓVIL

Si para los griegos de la época clásica la historia es parcial y limitada en el espacio y el tiempo (1), el "territorio del historiador" (2) no se confina necesariamen-

te dentro de las fronteras de una ciudad sino que puede abarcar toda Grecia y hasta esa parte del mundo bárbaro que un buen día entró en guerra con los griegos. Las *Hellenikás* son quizá la historia de una aldea (3), ¿pero qué decir entonces del catálogo de los grandes triunfos atenienses? Por más que la oración fúnebre pretenda abarcar el conjunto de tierras y mares[1] en que brilló el mérito ateniense, la norma sigue siendo, para Lisias, como para Pericles o Demóstenes, la tierra ática,[2] tierra de la ciudad. Todo es cuestión de grados, aun dentro del particularismo, y entre "las ciudades de los hombres"[3] y la "ciudad"[4] el margen es bastante ancho.

¿Quiere esto decir que para los atenienses toda historia tiene su lugar geométrico en Atenas? F. Jacoby tiende a pensarlo de ese modo, cuando opone las *Átidas* a la historiografía jónica, cuyo objetivo es helénico, y afirma: "Para los atenienses, la historia es la historia de su ciudad, la escribieron porque la hacían y durante todo el tiempo que la hicieron" (4). Valdría la pena verificar esta declaración fuera de esas historias específicamente atenienses que son las *Átidas* o el catálogo de las hazañas; sin proceder de un modo sistemático a esa investigación, que desborda los límites del presente estudio, observaremos que Atenas parece haber anexado en provecho propio ciertos acontecimientos de una historia común a todos los griegos para transformarlos en *topoi* de su propia historia. Así, por ejemplo, los historiadores atenienses se complacen en hacer de la segunda guerra médica una guerra de coalición helénica, un simple epílogo de la victoria ateniense de Maratón; lo confirmamos acudiendo al testimonio de Jenofonte, imposible de ser sospechado de atenocentrismo por su doble condición de ferviente admirador de Esparta y de autor de una recopilación de *Helénicas*. Cuando en *Anábasis* pronuncia su primer discurso de estratega, Jenofonte recuerda a los Diez Mil las altas acciones de sus antepasados.[5] No es sorprendente que evoque la segunda guerra médica, ya que eso le permite felicitar a sus hombres por haberse mostrado dignos de sus ancestros en la batalla de Cunaxa, cuando afrontaron a los descendientes de los soldados de Jerjes. En cambio, nuestra sorpresa se despierta cuando se extiende luego largamente sobre la victoria puramente ateniense de Maratón, ante un público compuesto en su mayoría de dóricos. Quizás el joven Jenofonte, personaje de novela histórica, escape a la vigilancia del Jenofonte historiador; tal vez es difícil para él, por más amigo que sea de los lacedemonios, olvidar la versión ateniense de la historia; quizá, por último, haya

1 Tucídides, II, 41 4; Lisias, 2.
2 Tucídides, II, 36, 1 (*khora*); Lisias, 5 (*khora*); Demóstenes, 8 (*ge*).
3 Heródoto, I, 5 (*ástea ánthropon*). Véase Tucídides, I, 1.
4 *Hede he polis*: véase por ejemplo Lisias, 5, 6, 16, 21, etcétera.
5 Jenofonte, *Anábasis*, III, 2, 11-14: Maratón (11-12); segunda guerra médica (13); los Diez Mil y sus antepasados (14).

que imputar esa anomalía al género mismo de la alocución pronunciada oralmente: un discurso de estratega presenta siempre numerosos *topoi* comunes con un *epitáphios* (5) como para pensar que el orador se inspiró en el catálogo de las proezas atenienses incluidas en la oración fúnebre. No hay duda de que este solo ejemplo no prueba el carácter necesariamente patriótico de toda historia escrita por un ateniense. Pero prueba que ese catálogo de altos hechos militares es el modelo mismo de la historia nacional ateniense.

Es siempre Atenas la que dirige el juego. Es una necesidad y un bien, porque aun cuando Atenas desapareciera de la escena, el mecanismo se encajona de nuevo en los mismos rieles: el triunfo de los otros es el advenimiento de una "historia para el mal" en que el mundo ha dejado de seguir su curso normal.[6] Es ahí cuando Atenas vuelve a ser otra vez el agente de la historia. Si somos fieles a la definición griega de esa noción, pero también al carácter militar del discurso, esa historia es la que los oradores conciben bajo el modelo de la guerra y los *erga*: así, los *epitáphioi* no relatan otra cosa que una serie de campañas, más o menos relacionadas unas con otras por la fórmula "y después", que permite eludir rozándolas apenas las causas precisas de un conflicto[7] (6). De ese modo, un moderno sólo encuentra allí una colección monótona de proezas cuya significación es siempre la misma: la historia estalla en fragmentos brillantes. Esta tendencia se hace particularmente manifiesta en el pastiche platónico de la oración fúnebre, que multiplica les *metá taúta* [después de lo cual] y enumera las guerras sin reparar en las divisiones ya admitidas. A pesar de que la tradición conozca dos guerras del Peloponeso, el *Menéxeno* menciona tres;[8] para el orador de *epitáphios*, que debe entregar la prueba de la excelencia incuestionable de Atenas, la técnica de multiplicar los ejemplos lo favorece ya que refuerza todavía más la veracidad de su tesis. Y mientras que las *Átidas* tratarán de presentar una historia continua de Atenas, esa preocupación fue probablemente desde el origen ajena a la oración fúnebre, que se limita a recordar las innumerables oportunidades en las cuales se reveló el valor ateniense[9] "desde el comienzo de los hombres" (7). De ese modo, los oradores inscriben la historia de Atenas en un espacio temporal mucho más extenso que el de los historiógrafos (8), sin preocuparse siquiera por rellenar los períodos vacíos al modo de los autores de cronologías (9), porque la perennidad del mérito ateniense asegura por sí misma la coherencia del relato. En el relato histórico de la oración fúnebre no encontraremos, por consiguiente, el desarrollo de una continuidad, sino la puesta en escena repetitiva y ejemplar de una única y misma *areté*.

6 Lisias, 55-57.

7 Véase especialmente *Menéxeno*, 242 c 3 pero también *ibid.*, 241 d 1, 242 a 6, 242 e 5, 243 e 1, 244 b 4. Agréguese Lisias, 27, 44, 48.

8 *Menéxeno*, 242 e 5.

9 Se trata del leitmotiv "dieron prueba de su valentía".

Hasta las excepciones aparentes confirman la regla probando cada una de paradójica manera la unidad del mérito. Así, aunque la guerra sea por definición la actividad de los *ándres*, ciudadanos y combatientes, la oración fúnebre no ignora completamente los actos de coraje de mujeres, jóvenes o viejos, a condición de que esas anomalías fortalezcan la gloria de Atenas. Las mujeres no deben salir de su condición natural, por cierto, para manifestar coraje (*andreía*) y se considera una monstruosidad que las amazonas hayan violado esa regla (10), pero tratándose de mujeres "atenienses" se puede hacer una excepción a la regla. Así, al evocar a las hijas de Léos, que "se comportaron como hombres"[10] (11), Demóstenes considera su conducta menos como una transgresión que como una manifestación ejemplar de *areté*. Esta actitud se torna muy evidente en el relato que el *Discurso fúnebre* de Lisias hace de la guerra de Megara[11] donde, no habiendo jóvenes en edad militar,[12] adolescentes y ancianos deciden provocar ellos mismos la decisión afrontando solos el peligro[13] y, bajo la dirección de Mirónides (12), logra el trofeo más hermoso.[14] El que tropas de reserva asuman solas una guerra y pasen al ataque constituye de por sí una situación insólita (13); pero lo que hace de esta batalla una hazaña ejemplar es el estatuto particular de los combatientes: *neótatoi* [los más jóvenes] y *presbútatoi* [los más viejos] (14) no sólo se sitúan en los límites de la ciudadanía,[15] sino que no son verdaderos guerreros, y la *andreía* no debería concernirlos. No obstante, el orador precisa que tenían en ellos la *areté*, infundida en unos por el valor de la experiencia y en otros por la naturaleza;[16] y la identidad del mérito ateniense, lejos de alterarse por una situación insólita, se refuerza, lo que indica una oposición muy acusada entre dos clases de edad antitéticas: por un lado, ex combatientes que saben luchar y, por otro lado, jóvenes émulos capaces de obedecer;[17] por sus cuerpos, están más acá o más allá de una norma, pero la misma fuerza de alma hace de ellos atenienses puros.[18] Así, antes de separar nuevamente a jóvenes y viejos para devolverlos a sus ocupaciones habituales[19] (15), el orador ha utilizado una división interna a la ciudad para mostrar que

10 Demóstenes, 29.

11 Lisias, 49-53. Véase Tucídides, I, 105, 4-6.

12 Lisias, 49.

13 *Ibid.*, 50. *Mónoi* adquiere evidentemente un sentido nuevo; por lo común, son los ciudadanos soldados quienes enfrentan al enemigo *mónoi*. La soledad de los guerreros improvisados es aquí doble, como atenienses y como tropas de reserva.

14 *Ibid.*, 52.

15 Véase el texto capital de Aristóteles, *Política*, III, 1, 1275 a 17.

16 Lisias, 51 (*empeiría/physis*).

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, 53.

19 *Ibid*: *paideia* para los jóvenes, función deliberativa (buléutica) para los viejos.

existe en el núcleo mismo de la diferencia la unidad del valor ateniense. Y a pesar de su carácter "histórico", la hazaña no deja de salirse de los goznes de la historia para inscribirse en el *aión* [tiempo], ya que no tiene otra función que recordar la permanencia del principio ateniense, eternamente renovado a través de la cadena de las generaciones. Porque en la oración fúnebre, cada generación no es más que la encarnación pasajera de la ciudad –encarnación siempre destinada a culminar en la hermosa muerte– y, como el olivo que la simboliza, remplaza las hojas que caen por nuevos brotes[20] (16).

Sin embargo, si bien es cierto que la repetición, donde el tiempo se suprime, es una de las características del mito (17), los *metá taúta*[*] de Lisias o Platón no pueden ilusionar por largo tiempo, ya que la oración fúnebre usa el lenguaje de la sucesión temporal pero éste funciona en ella de una manera casi metafórica, lo que asimila el relato de las hazañas a una narración mítica (18).

De hecho, este tipo de relatos mantiene con el mito vínculos complejos, y la presencia en los *epitáphioi* de hazañas legendarias e incluso de mitos catalogados como tales –la guerra de las amazonas o la autoctonía– merece ser tomada en consideración.

La oración fúnebre no relata, por cierto, esos mitos por sí mismos. Se los apropia, reduciéndolos a su más simple expresión y transformándolos en paradigmas educativos. Es necesario dejar testimonio de modo inmemorial de las virtudes de la ciudad, lo cual comprende muy bien Isócrates cuando afirma que "ha adoptado ese punto de partida tan lejano" para realzar de entrada la superioridad del objeto de su elogio.[21] También lo comprende Licurgo, para quien Atenas debe su grandeza al hecho de haber sido un modelo de heroísmo desde la más alta antigüedad.[22] Ahora bien, en los siglos V y IV a.C. el mito ha dejado de entenderse como una forma narrativa original; desvalorizado por una crítica racionalista que opone el rigor del *logos* al brillo ilusorio del *mythodés* [relato fabuloso] (19), conserva toda su autoridad como paradigma. Platón, por ejemplo, lo "naturaliza como filósofo" (20) y escribe en el *Critias* la historia mítica de la ciudad de la *República* (21). El mito es necesario porque es el ejemplo absoluto; contemplarlo hace las veces de educación en tanto acostumbra a los ciudadanos a actuar rectamente.[23] Pero se lo requiere en el encabezamiento del catálogo sobre todo para que confiera sus propios rasgos al relato histórico que le sigue. Así, en el *Menéxeno*, Platón finge que sólo evoca los relatos míticos para rechazarlos, pero ese mismo hecho muestra que del pasaje por el mito el orador conserva el deseo

20 Plutarco, *Cuestiones conviviales*, 723.
* Vertido a menudo en las traducciones castellanas como "y así" o "pues". [N. de la T.]
21 Isócrates, *Panatenaico*, 120.
22 Licurgo, *Contra Leócrates*, 83.
23 *Ibid.*, 100.

de transformar toda hazaña en relato legendario. De ahí proviene su rivalidad con los poetas.[24]

De este modo, la distinción observada hasta ahora entre guerra legendaria y guerra histórica sólo tiene sentido para un moderno (22). Ocurre muy rara vez que los *epitáphioi* establezcan un corte cuando pasan del tiempo de la leyenda al tiempo de Maratón; por el contrario, los oradores oficiales llegarán incluso a sugerir que todas las hazañas atenienses tienen que ver con el *mythos*, es decir, con algo que en su terminología un poco vaga se parece a la poesía por su forma y a la gesta heroica por su contenido.[25] Cuando Demóstenes distingue los altísimos hechos ya elevados al rango de mitos y los que, por acercarse más en el tiempo, no se han transformado todavía en *mythoi*,[26] sólo en apariencia obedece a exigencias racionalistas; en realidad, el orador, que no se privará de mezclar la *areté* de los epónimos[27] con la de los atenienses de Queroneso, afirma simplemente, imitando a Platón, su deseo de superar a los poetas robándoles un tema que éstos habrían ignorado hasta ese momento. Del mismo modo, en su *Panegírico*, Isócrates señala los elementos que comportan *mythodés* en su relato con el único objetivo de justificar la íntima mezcla de la leyenda y el relato de los hechos.[28] Por último, si Lisias opera una separación de hecho entre el tiempo de los ancestros y el que se inicia con Maratón[29] (23), nada en la forma en que lo expresa indica un tratamiento diferente de estas dos series de proezas. Estamos muy lejos de las advertencias metodológicas que alegaban Tucídides o Heródoto contra el relato de los poetas. Es incluso probable que las exigencias de los historiadores no hayan afectado nunca realmente a la oración fúnebre; aunque los rasgos estudiados aquí sean en primer lugar los de los *epitáphioi* del siglo IV a.C., muchos indicios nos permiten suponer que el discurso los contenía por lo menos en germen en el siglo anterior y, negándose a repetir los *epitáphioi* anteriores, Pericles debe recusar al mismo tiempo hazañas míticas y guerras recientes, cuya equivalencia se postulaba ya en el epigrama de Eión (24).

Ya sea mítica o paradigmática, la historia de los *epitáphioi* se caracteriza, entonces, por cierta unidad de tono. Unidad obtenida a costa de diversos procedimientos de reconstrucción u ocultación típicos, por cierto, de todos los desarrollos históricos de la elocuencia ateniense, pero particularmente nítidos en la oración

24 Platón, *Menéxeno*, 239 b-c.
25 Demóstenes, 9.
26 *Ibid.*
27 *Ibid.*, 29.
28 Isócrates, *Panegírico*, 28 y 30.
29 Lisias, 20: la evocación de los *prógonoi* [ancestros] reenvía a *tó palaión* [lo antiguo] (4-16); la de los descendientes anuncia el relato de las hazañas cumplidas a partir de Maratón.

fúnebre. De este modo, no dejamos atrás la esfera de lo *mythodés*, ya que esos procedimientos dependen de las "producciones de aparato para un auditorio del momento", que Tucídides contrapone con su discurso histórico, acérrimo enemigo de la fábula ficticia[30] (25).

Es obvio que los oradores tienden a seleccionar los episodios susceptibles de gustar al público. Las guerras médicas, por ejemplo, no tienen ningún problema en imponerse. No ocurre lo mismo con las guerras del Peloponeso, que Demóstenes menciona una sola vez en toda su obra, y cuando lo hace es para recordar que Atenas nunca abandonó el combate:[31] es cierto que un discurso de tipo simbólico puede elegir sus ejemplos; un *epitáphios*, en cambio, no es totalmente libre para elegirlos y debe desplegar múltiples artilugios para atenuar o disimular que existen derrotas entre los *erga*. La derrota, en efecto, rompe la bella trama trastocando todos los valores. Al acusar a Leócrates por haberse comportado de modo de "marchitar una gloria acumulada durante siglos" y por despojar a los ancestros de su antigua celebridad,[32] Licurgo muestra que lo real –presente o pasado– amenaza siempre a la historia paradigmática, ya que puede adquirir la forma de un fracaso y hacer que en un solo instante se desvanezca la gloria de la ciudad. Porque hasta el recuerdo de un desastre lejano en el tiempo resulta peligroso: como cada episodio porta en él la historia de Atenas, basta con haber perdido una sola batalla para que todo se derrumbe...

A lo sumo, se puede omitir un episodio aislado o un hecho cuya interpretación es incierta: mientras el orador del *Menéxeno* se da el lujo de evocar la batalla de Tanagra para poder así realzar luego la de Enofita,[33] Lisias prefiere no decir nada de ninguno de los dos combates. Es más difícil, en cambio, callar acerca de la guerra del Peloponeso; con todo, el *Menéxeno* se jacta de enfrentar la dificultad haciendo algunos rodeos de tal modo que cada derrota es ocultada de nuevo por un triunfo; así, la victoria de Esfacteria ilustra de manera definitiva la superioridad de Atenas sobre Esparta[34] y esconde por anticipado el anuncio –discreto– del desastre de Sicilia;[35] más claramente aun, el orador se demora largamente en la victoria de Arginusas, que hace las veces de una tregua antes de evocar la derrota final.[36] Pero en otros casos, hasta se puede evitar todo relato de las operaciones;

30 Tucídides, I, 22, 4.
31 Demóstenes, *Contra Androción*, 15.
32 Licurgo, *Contra Leócrates*, 110.
33 Platón, *Menéxeno*, 242 a 6-b 5. Hay que reconocer que presenta como incierto el combate de Tanagra, que Tucídides (I, 108) considera como un triunfo de los lacedemonios.
34 *Menéxeno*, 242 c-e.
35 *Ibid.*, 242 e-243 a.
36 *Ibid.*, 243 c-243 d.

Lisias, por ejemplo, fiel a la actitud adoptada ya respecto de Tanagra, procede una nueva elipse, mucho más inquietante.[37]

Pero callar el fracaso final es imposible; una derrota de ese calibre debe transformarse en una nueva prueba de la grandeza de Atenas. Es así como tanto los partidarios del silencio como los especialistas de las verdades dichas a medias se ven obligados a recurrir a las mismas paradojas y a afirmar, como el *epitáphios* de Lisias, que "también en las desdichas dieron prueba de su valentía":[38] entonces el desastre se torna una catástrofe para los vencedores y los verdaderos vencidos no son los que uno creía,[39] ya que el poderío de Atenas era la salvación de Grecia.

Para transformar una derrota en paradójica prueba de valor, existen dos modos posibles de presentar al enemigo. Se lo puede engrandecer y amparándose en esa amplificación el fracaso parecerá casi normal. Por ejemplo, el epigrama que se asocia en general con la derrota de Tanagra otorgaba el *kýdos* [dado, suerte] a los atenienses que habían hecho frente a la mayor parte de la Hélade.[40] Pero el orgullo ateniense se niega a admitir, por lo general, que se pueda imputar la derrota a la fuerza o al valor del enemigo. Al afirmar que la flota ateniense pereció, "bien fuera por incapacidad de un jefe o por designio de los dioses",[41] Lisias elige la segunda actitud: recuerda los acentos del epigrama de Coronea[42] en que un semidios vengador reemplazaba al enemigo y al mismo tiempo anticipa las acusaciones de Demóstenes contra los jefes tebanos, considerados como únicos responsables del desastre de Queroneso (26).[43]

En realidad, para conservar la iniciativa y con tal de no reconocer la incidencia de la acción de los enemigos sobre los acontecimientos, Atenas prefiere explicar sus triunfos sobre la base de sus propias faltas. Cuando en el debate de Esparta, los corintios declaran que en varias oportunidades los lacedemonios debieron su triunfo a las faltas de Atenas más que a sus propias intervenciones,[44] en realidad dan una versión ateniense de los hechos (27). "Los atenienses sólo cedieron ante los golpes que se dieron ellos mismos a causa de sus conflictos privados":[45] ce-

37 Entre las últimas palabras del § 57 y las primeras del § 58, debería relatarse la guerra.

38 Lisias, 58.

39 *Ibid.*: "porque cuando se perdieron las naves en el Helesponto [...] y siendo aquélla la calamidad más grande que jamás haya sobrevenido tanto a nosotros, los fracasados, como a los demás helenos, se demostró no mucho después que el poderío de la ciudad era la salvación de la Hélade".

40 IG, I^2, 946 (= *Antología palatina*, 7, 254).

41 Lisias, 58

42 Peek, GV, 17, v. 3-4 (oposición entre la potencia de los enemigos y la intervención de un semidios).

43 Demóstenes, 22.

44 Tucídides, I, 69, 5. Véase I, 144, 1.

45 *Ibid.*, II, 65, 12.

rrando así su elogio de Pericles, Tucídides adopta una explicación casi oficial de la derrota del año 404, que explica la victoria de los lacedemonios –inesperada para ellos– por la desunión interior de la ciudad. Por lo tanto, *sólo Atenas venció a Atenas.* Es ésta la última interpretación que da el *epitáphios* de Lisias del fracaso final, enunciado luego de un razonamiento cuya elaboración no le cede en nada a su artificio.[46]

Esta interpretación es lógica desde el punto de vista del atenocentrismo. Platón lo comprendió cabalmente y en su *epitáphios* corona el relato de la guerra con una serie de sofismas en los cuales, sin inventar nada, se limita a hacer decir a la oración fúnebre lo que ésta no se atrevía a proclamar, o sea: ya que Atenas no fue vencida por el enemigo, no hay que tomar en cuenta la derrota final, y remontándose al último triunfo ateniense el *Menéxeno* lo eterniza para afirmar que Atenas ha ganado la guerra.[47] El solipsismo ateniense da muestras aquí de un último esfuerzo por salir del paso y es así que alabando la ciudad por haberse vencido a sí misma, los *epitáphioi* debían suscitar la ironía de un filósofo para quien la derrota más vergonzosa es la que uno se inflige a sí mismo.[48] Es cierto que la tarea era ingrata, ya que había que salvar la gloria de Atenas, vencida en una batalla poco brillante y humillada por ser deudora para con "otros" de su supervivencia. Por eso, los oradores tuvieron que apartar su atención de las operaciones militares para concentrarse en las divisiones internas de la ciudad.

Una derrota honorable puede tratarse de un modo más simple. La oración fúnebre puede valerse, en ese caso, de todos los recursos de la moral hoplítica para transformar una derrota real en victoria simbólica (28). Los oradores afirman que lo esencial reside en no haber retrocedido;[49] se califica a los muertos, *ándres agathói genómenoi*, de victoriosos por no haber cedido frente a los vencedores y el discurso extrae implícitamente de su gloria, la gloria de la ciudad. El honor queda a salvo, a costa de un razonamiento cuya paradoja no siempre escapa al que lo enuncia.[50]

Este argumento sirvió primero para glorificar el valor indiscutido de los combatientes de las Termópilas. Si aparece por primera vez en el *epitáphios* de Lisias –en el que se inspirarán Isócrates y Éforo–[51] y a pesar de que Heródoto no recurra a él expresamente en el relato del combate, es probable que su origen sea más

46 Lisias, 65.
47 *Menéxeno*, 243 d.
48 Basta con comparar *Menéxeno*, 243 d 7 ("Aún hoy no hemos sido vencidos por aquellos enemigos, sino que nosotros mismos nos hemos vencido y derrotado"), y *Leyes*, I, 626 e 2-3.
49 Licurgo, *Contra Leócrates*, 48.
50 *Ibid.*, 49: "Si por último hay que decir, bajo la apariencia de una paradoja (*paradoxótaton*) la simple verdad (*alhetés*), murieron victoriosos".
51 Lisias, 31. Véase Isócrates, *Panegírico*, 92; Diodoro (= Éforo), XI, 11, 4.

antiguo. ¿Un discurso tan hostil a Esparta como la oración fúnebre podría haberlo inventado? De todos modos, el renombre de los compañeros de Leónidas le da su título de nobleza y los *epitáphioi* no tardarán en construir con él un tema ateniense, aplicado por Demóstenes y por Licurgo a la derrota de Queronea. El *epitáphios* de Demóstenes se destaca muy especialmente en ese trabajo sutil de inversiones y desplazamientos. La existencia de vencedores y vencidos se niega en cuanto se la afirma,[52] y el orador procede a redistribuir esos dos estatutos, puestos en un mismo plano, entre sobrevivientes macedonios y atenienses (fingiendo que otorga a los muertos de ambos campos la misma dosis de honor), despojando de ese modo al enemigo de su verdadera victoria.[53] Por un tiempo, por lo tanto, hallaremos por un lado sólo la vida, y por el otro la hermosa muerte; pero se trata de un falso equilibrio y la hermosa muerte logra que todos los valores positivos se pongan de su lado. En comparación con los que se desvivieron para lograr el triunfo cayendo en medio de ese último esfuerzo, la imagen de los sobrevivientes luce muy desvaída. Nada voluntario hay en ellos, los muertos les han arrebatado todo dejándoles nada más que el azar.[54] Al final de este párrafo, les queda a los sobrevivientes solamente la *tykhe*,[55] la fortuna buena para unos y mala para otros, tornándose imposible para el enemigo enorgullecerse de un triunfo de ese tipo.[56]

La reconstrucción de una victoria ideal pasa aquí por el elogio de la *proaíresis* [resolución] de los muertos, lo que hace del párrafo referido a los epónimos una orquestación mítica del tema de la derrota victoriosa. Pero alabar a muertos excepcionales es también, y más que nada, evitar cuestionar la política precisa que llevó al fracaso real. No hay motivos para asombrarse de ello ni tampoco para indignarse: ¿de qué manera la oración fúnebre, que puede dar a los atenienses la imagen de su unidad, podría evocar una lucha ideológica interna a la ciudad (29)? ¿Cómo podría arreglárselas Demóstenes para aprovechar la oportunidad atacando a Esquines, cuando los *epitáphioi* tratan por el contrario de transformar hasta la guerra civil en manifestación de "comedimiento" y reconciliación?[57]

La historia ateniense de Atenas se constituye, entonces, en una bella totalidad a costa de múltiples paradojas que este estudio ha tratado de destacar. La existen-

52 Demóstenes, 19: "Es condición inevitable de los combates que haya por un lado vencedores y por otro vencidos".

53 *Ibid.*: se opondrá *nikán* a *kratéin*, la victoria a la mera manifestación de fuerza.

54 *Ibid.*: "Entre los vivos, la victoria se decide según el gusto de la divinidad (*daimon*)".

55 *Ibid.*, 20.

56 *Ibid.*, 21 (los enemigos deben el triunfo menos a sus acciones de armas que a un golpe desconcertante de la fortuna).

57 *Menéxeno*, 243 e.

cia de un modelo prestablecido ayuda pero a la vez ejerce una presión sobre el orador; cierto número de *topoi* o fórmulas estereotipadas le dan un marco en el que debe integrar todo acontecimiento. Es así que cuando el relato aborda un episodio poco glorioso, es necesario transformarlo de inmediato para que sea asimilable. Y la expresión nunca se vuelve tan estereotipada como en esos desarrollos que actúan a modo de pantalla.

Tomaremos como ejemplo de ello un pasaje del *Menéxeno*, ficción más real que todo discurso realmente pronunciado. Para evocar la campaña militar de Sicilia,[58] el orador pone sucesivamente en orden: 1º la mención de la hermosa muerte y el recuerdo de los honores debidos a los ciudadanos caídos en la lucha; 2º el recuerdo de los trofeos; 3º la vocación liberadora de Atenas; 4º la piedad tradicional de la ciudad, antes de anunciar rápidamente el fracaso de la empresa –no sin haber exonerado por otro lado a la ciudad de toda responsabilidad–. Y apenas se pronuncia la palabra fatal de fracaso (*edustúkhesan*) se desarrolla un nuevo *topos*, esta vez notablemente amplificado, que comprende el reconocimiento del valor ateniense por parte de los enemigos.

Así, tejido de paradojas, silencios y representaciones obligatorias, el catálogo de las grandes hazañas presenta invariablemente el aspecto de una antología de *fragmentos escogidos*. No podría ocurrir de otro modo: el único autor de *epitáphios* que se atreve a rechazar todo relato de *erga* es también el único que se da el lujo de equilibrar los triunfos y los reveses.[59] Y podemos darnos por satisfechos al ver que utiliza una fórmula lo bastante breve y general como para que esos reveses se pierdan en la ampliación final de su elogio de la ciudad.

Con la oración fúnebre, Atenas se instala, por lo tanto, en una historia cuyo instrumento privilegiado es la retórica. La reacción de un Tucídides, al elaborar su propio relato de la Pentecontecia contra la versión oficial de los hechos (30), permanece aislada: Isócrates, maestro de los historiadores del siglo IV a.C., extrae de los *epitáphioi* su método y modo de exposición, y la doble autoridad del discurso oficial y del maestro de la cultura retórico-política (31) pesará sobre la forma y la finalidad del género histórico. Un ejemplo bastará para recordarlo: renunciando a los escrúpulos de Tucídides, que veía en el combate de Tanagra una derrota ateniense, Éforo hace de ella, al igual que Platón, una batalla con un desenlace incierto y llega incluso a intercalar entre Tanagra y el éxito de Enofita, redoblado así por anticipado, una brillante victoria, que los historiadores desconocen[60] y que existió quizá solamente gracias a la invención de un autor de *epitáphios* que remplaza el episodio de Tanagra por otro que sea más digno de

58 *Ibid.*, 242 e 6 - 243 a 7.
59 Tucídides, II, 41, 4: *mnеméia ... kakón ... kaí agathón.*
60 Diodoro de Sicilia, XI, 82, 4.

Atenas (32). La oración fúnebre logró su cometido, reintroduciendo en la historiografía lo "fabuloso" que Tucídides quería proscribir para siempre. ¿Podremos, al cabo de este estudio, aún hablar de *historia* para referirnos a esos relatos en que el devenir se atomiza para repetir siempre la misma victoria? Para caracterizar ese movimiento inmóvil, nos sentimos más bien tentados a aplicar a la oración fúnebre el término de "cuasihistoria" bajo el cual Collingwood abarca a la vez el mito y la "historia teocrática" (33).

Sin embargo, la oración fúnebre no se deja reducir fácilmente a una "cuasihistoria". En efecto, si la temporalidad del catálogo de las hazañas presenta alguna analogía con la del mito, la forma retórica del relato pertenece a un registro totalmente diferente respecto de la lógica mítica, hecha de polisemia y sobredeterminación. En contraste con la historia teocrática, que revela la voluntad divina actuante en el mundo de los hombres, los *epitáphioi*, enteramente dedicados a la epifanía de las virtudes atenienses, hacen intervenir a los dioses de manera excepcional en los asuntos humanos y solamente cuando conviene atenuar una derrota robando al enemigo el precio de su victoria.[61] En función de estos rasgos, la oración fúnebre pertenece indiscutiblemente a la misma época de cultura que la historiografía naciente.

Como el género histórico que desde sus comienzos se asignó por objeto los actos de los hombres (34), la oración fúnebre pone de relieve las hazañas de los hombres cuya eminente calidad proporciona, tanto a los oradores como a los historiadores, un material y al mismo tiempo un criterio de selección (35). Más aun que la historia, la oración fúnebre, que se proclama memoria de la ciudad, es una "operación de supervivencia contra el tiempo que todo lo destruye" (36). Pero la semejanza entre el catálogo de las hazañas y la historiografía del siglo V a.C. se detiene aquí. Porque la finalidad de ambos relatos no es la misma: por un lado, tenemos una letanía triunfante y, por otro, un género que se define como investigación y encuesta. A diferencia de los historiadores, que recién eligen su objeto cuando se han reasegurado de la validez de los documentos que utilizarán (37), los oradores se preocupan poco por basar sus desarrollos en testimonios seguros, y prefieren invocar venerables tradiciones míticas,[62] escudándose al fin y al cabo detrás de la grandeza de Atenas: la autoridad de la ciudad funda el relato, el cual confirma a su vez a la ciudad en su ser ideal. Al revés de la historiografía, la oración fúnebre no busca ni se plantea preguntas, ya sabe y dice lo que sabe.

Más característica aun es su relación con el tiempo. La oración fúnebre no sólo no constituye ninguna cronología fiable, oponiéndose en ello a las *Átidas*,

61 Además de Lisias, 58, citaremos Demóstenes, 19 y 21 (*daimon*).

62 Demóstenes, 4: "El noble origen (*eugeneía*) de esos hombres es universalmente reconocido desde tiempos inmemoriales".

que apuntan fundamentalmente a este último objetivo (38); no sólo no se asigna ningún límite temporal (39) sino que, arraigando la ciudad en el remoto tiempo inmemorial de la autoctonía, lleva al extremo la indiferencia profunda de Heródoto por toda fecha precisa (40). Más aun: esta extraña historia excluye por definición la eventualidad de todo cambio, rechazando así el modo en que el hombre griego hace la experiencia del devenir histórico (41).

Es necesario precisar, no obstante, que los *epitáphioi* se adaptan a los cambios catastróficos, con tal de que toquen al adversario, ya sea fulminándolo para siempre, como las amazonas,[63] ya sea llevándolo milagrosamente (42) a depositar su salvación sólo en manos de los atenienses, como el gran Rey a principios del siglo IV a.C.[64] Porque los atenienses son portadores del sentido (43), porque su historia se despliega bajo el signo de la coherencia,[65] la oración fúnebre debe conjurar a las fuerzas de destrucción proyectándolas afuera y mucho más allá de las fronteras de Atenas: en el momento mismo en que es imposible negar que la ciudad haya sufrido un tal vuelco en su situación, el horizonte se amplía desmesuradamente y las vicisitudes atenienses se convierten en catástrofe cósmica, sumergiendo a Grecia entera en la oscuridad.[66] Luz del mundo civilizado, Atenas no hace más que retirarse del escenario, privando de toda significación a las victorias de los enemigos, definidas como *khalepé tukhé* –la mala fortuna de Atenas–.[67]

Un actor único: el príncipe ateniense. Todos los otros son innumerables extras cinematográficos. Mucho más que histórico, este relato inmóvil parece un catecismo y un entrenamiento militar. Y si la exhortación final del discurso invita a los sobrevivientes a imitar la valentía de los muertos es porque el orador, enumerando el catálogo de las hazañas, dio a los ciudadanos la más oficial de las lecciones. De este modo, la oración fúnebre ocupa su lugar en la *paideia* ateniense,[68] vasto conjunto educativo que abarca las instituciones y los modelos culturales que desde la infancia hasta la muerte se imponen al ciudadano obligándolo sin cesar a obedecer los valores cívicos.[69]

63 Lisias, 5: "adquirieron fama opuesta a la precedente". El § 6 cierra este episodio poniendo de relieve por segunda vez el vuelco mencionado.

64 *Menéxeno*, 244 d 6-244 e 1.

65 Lisias, 43: "De manera que fue justo que recibieran de la Hélade el premio indiscutible de la batalla, y es muy razonable que hayan alcanzado una prosperidad acorde con los peligros que corrieron".

66 Demóstenes, 24 (*skótos*); Atenas, luz del mundo civilizado: *ibid* ("al igual que si se sacase la luz al ordenamiento del universo"). Véase Hipérides, 5 ("como el sol [...] nuestra ciudad...").

67 Demóstenes, 21.

68 Lisias, 3.

69 Platón, *Protágoras*, 325 c 6-7.

Se trata sin duda de una educación difusa y no de un sistema educativo unificado; se sabe que la democracia experimentaba una repugnancia profunda por el adoctrinamiento de tipo espartano; los atenienses se complacían en recordar que vivían "plácidamente" y desprovistos de coerciones,[70] y es probable que la oposición entre Esparta y Atenas no fuera del todo un cliché en este aspecto. Sin embargo, aunque no organizara la enseñanza, la ciudad no se desentendía ni del funcionamiento de las escuelas (44) ni del comportamiento de los adultos, formados sistemáticamente en una educación generalizada que se manifiesta en todas las etapas de la vida cívica, desde la efebía hasta las reuniones de la asamblea en que el ciudadano hace su aprendizaje político o las ceremonias –festivales panatenaicos, fiestas dionisíacas o funerales públicos– destinadas a reactivar los valores oficiales. Como repiten siempre lo mismo haciendo uso de todos los recursos de la elocuencia y la persuasión, los *epitáphioi* ocupan un lugar nada desdeñable en ese concierto cívico: por un lado, en los bancos de la escuela los niños aprenden de memoria fragmentos escogidos extraídos de las obras de los grandes poetas, "elogios de egregios varones antiguos",[71] que despiertan en ellos la emulación; el catálogo de las hazañas victoriosas es el equivalente, para los adultos, por otro lado, de esas lecciones en versos administradas a los niños (45). No existe una diferencia fundamental entre el Aquiles edificante propuesto como modelo a la juventud de Atenas, y los atenienses ejemplares, héroes del catálogo histórico. La ciudad-Estado vive de un mismo sistema de representación, que no podemos sino considerar como la ideología oficial de Atenas (46); extrayendo de la epopeya homérica ejemplos cuya actualidad se renueva sin cesar,[72] ese sistema hace de la historia ateniense una gesta repetitiva en que los combates del presente copian los del pasado y prefiguran las hazañas futuras.

La oración fúnebre asume de ese modo su función educativa incrustando la ciudad en una temporalidad sin cambios. Pero ligando el presente de Atenas con su pasado y su futuro, desempeña también la función de una historia. Tenemos que aceptar la evidencia, o sea, que bajo su forma oficial, la experiencia ateniense del devenir se vive en el modo de la repetición; y como la necesidad de imitarse a sí misma es vital para la colectividad, no nos es lícito cuestionar que un futuro repetitivo sea realmente un futuro, ni tenemos derecho a negarle el nombre de historia a ese relato de hazañas donde sería vano reiterar "el valor de aquéllos como si de cosa nueva se tratara".[73] Así, sin exigir ya del catálogo de los *epitáphioi* que cobre el rigor de la historiografía, tomaremos en serio el único y contradic-

70 Tucídides, II, 39, 1.

71 Platón, *Protágoras*, 325 e-326 a 3.

72 Aristófanes, *Ranas*, 1034-1306 (Homero educador). Véase también 1054-1055.

73 Lisias, 26.

torio esfuerzo con que los oradores detienen el tiempo en el momento mismo en que hacen de ese detenimiento el marco para reforzar la ciudad; porque ésa es la vía, la única posible, de la *historia ideológica.*

2. LA GESTA DE ATENAS

Tratando de embellecer todo episodio, los oradores se doblegan a las reglas del género ya que sólo las "bellas acciones" proporcionan material para el elogio,[74] pero también parecen obedecer a una exigencia más secreta que los lleva a hacer de la ciudad en guerra una cofradía heroica.

En efecto, al inscribir todo acontecimiento en el *aión,*[75] el catálogo de las hazañas tiende a dar a los combatientes atenienses del pasado una figura que los asemeja a los guerreros de la leyenda. Esa transfiguración no pone en tela de juicio, por cierto, la importancia y la profundidad de las representaciones hoplíticas en la oración fúnebre: la bella muerte, centro del discurso, es por definición una muerte cívica. Es cierto que al estar dedicados a los combatientes del presente, los *epitáphioi* concentran en ellos valores puramente cívicos, pero en otro nivel, más inconsciente, reanudan con los temas legendarios: cuanto más se retrocede hacia un pasado remoto, más intenso se torna el carácter de gesta heroica del relato de las acciones; esa gesta es colectiva, ya que los héroes solitarios del mito han desaparecido del discurso (47); y uno de los rasgos más paradójicos de la oración fúnebre reside en esta reaparición solapada del mito.

La leyenda heroica divide el mundo de la guerra en dos bandos opuestos y complementarios presididos por *Diké* [justicia] e *Hybris* [exceso, desmesura]; a todo guerrero "salvaje" opone un guerrero justo, y entre los dioses Ares forma con Atenea una pareja antitética (48). Comprometidos sin pausa en guerras justas contra la desmesura siempre amenazadora de adversarios impíos,[76] los atenienses, a los que Platón convierte en los primeros discípulos armados de la diosa,[77] están por supuesto del lado de la *diké,* y en el *epitáphios* de Lisias –el discurso que insiste más que todos los demás en la legitimidad del combate de

74 Aristóteles, *Retórica,* I, 9, 1367 a 17: *kalá erga.*

75 Demóstenes, 6: *di' aiónos.*

76 *Hybris* en las guerras legendarias: Lisias, 9 (ciclo tebano), 14 (Euristea y los habitantes del Peloponeso); Demóstenes, 8 (ciclo tebano). *Hybris* en las guerras históricas: Demóstenes, 28; Hipérides, 20 y 36 (la *hybris* de los macedonios). Véase Isócrates, *Panegírico,* 80.

77 Platón, *Timeo,* 24 b 6-7. En el *Menéxeno* (238 b), el orador afirma que los dioses formaron a los atenienses en "la adquisición y el manejo de las armas".

Atenas–[78] el catálogo de las hazañas se abre con la guerra que en tiempos muy remotos[79] enfrentó a los atenienses con las hijas de Ares[80] sentando el triunfo de *Diké* sobre *Hybris.*

Para abrir un catálogo de hazañas a la vez legendarias y políticas, el ejemplo es muy apropiado ya que relata la victoria del orden –el de la ciudad ateniense, club de hombres y guerreros justos– sobre el desorden absoluto, representado por las mujeres-hombres[81] (49). Recordaremos a este respecto que la concepción más tradicional de la *areté* femenina anima los pocos párrafos que la oración fúnebre se digna dedicar a la mujer: alocución de Pericles, tan breve como emocionada, dirigida *in extremis* a las viudas de guerra,[82] alusiones de los oradores a la protección que deberá prodigar la ciudad a esos seres débiles –esposas siempre menores de edad,[83] o hermanas destinadas a un matrimonio honorable–[84] evocación indignada de los ultrajes que los adversarios impíos infligen a las mujeres y a las jóvenes de Grecia.[85] En un discurso militar que emplea indistintamente los términos *areté* y *andreia* para designar el valor más alto, no queda mucho lugar para una virtud femenina, a menos que se la defina como el reverso de la virtud masculina. Así, después de haber recordado a los hijos y hermanos de los muertos que el imperativo prioritario para el *anér* consiste en sobrepasar duras pruebas,[86] Pericles pide a las mujeres que no se muestren inferiores a su natural condición:[87] la *Physis*, que para el hombre es un hecho, constituye para la mujer una finalidad, inscrita en ella como una norma. De un modo similar, el término *doxa* sólo tiene sentido en un universo viril en que la celebridad es la recompensa más alta; en cambio, la gloria femenina –noción contradictoria en sus términos– consiste para una mujer en no hacer hablar de ella[88] (50). En estas condiciones, resulta primordial que los atenienses hayan vencido desde los orígenes a las amazonas, erigiendo así una barrera infranqueable entre la *eupsykhía* viril y la *physis* femenina.

En un primer momento, Lisias presenta a las amazonas en su monstruosa superioridad. En el mundo de la fuerza física brutal, son *mónai* [únicas], *prótai* [las primeras] en montar a caballo y dominan a los hombres; guerreros anómalos, han

78 Lisias, 6, 10, 12, 14, 17, 22, 46, 61, 67.
79 *Ibid.*, 4: *tó pálaion.*
80 *Ibid.*, 4.
81 *Ilíada*, VI, 186, los define como *antiáneires* (iguales y opuestas a los hombres).
82 Tucídides, II, 45, 2.
83 Lisias, 75.
84 Hipérides, 27.
85 *Ibid.*, 20, 36.
86 Tucídides, II, 45, 1.
87 *Ibid.*, 2: "Para vosotras sería una gran fama el no ser inferiores a vuestra natural condición".
88 Véase el comentario que hace Plutarco de este pasaje en *Virtudes de las mujeres*, 242 c.

reemplazado su naturaleza femenina[89] por la actividad más viril, lo que les permite vencer a los hombres en el terreno que les es propio; *gunaíkes* [femeninas] por el cuerpo, son *ándres* en el alma, en una versión aberrante de la antítesis *soma/psykhé* [cuerpo/alma]. Es ésa, por lo menos, la reputación que han adquirido entre pueblos oscuros e indiferenciados cuya única dimensión es la guerra.[90] Pero aunque fueran poderosas por haberlo probado con hechos (*ergoi*), no tienen el *logos* que celebra las hazañas guerreras. Ese *logos* se halla enteramente en Atenas, *polis* civilizada cuya gloria llega hasta sus oídos. El deseo de obtener alta reputación precipita, entonces, a estas guerreras en una expedición en contra de la ciudad,[91] y en el segundo acto de esta historia asistimos al derrumbe de su audacia. Como si los atenienses fueran la piedra de toque de la *areté*, a su contacto la reputación usurpada se disuelve.[92] El orden del mundo se restablece: las amazonas nunca habían encontrado otra cosa que *ándres* pero ahora, confrontadas con *ándres agathói*, recuperan en cuerpo y alma su naturaleza de mujeres.[93] No obstante, su insensatez[94] las hace merecedoras del castigo reservado a la raza de bronce, o sea, la extinción total en la muerte, sin dejar nombre alguno.[95] Esa muerte anónima, que realza la celebridad ya inmortal de Atenas,[96] las castiga justamente por haber usurpado el nombre de guerreros y por haber apetecido injustamente la tierra ajena.

El orador puede entonces hacer suceder a la pintura de la Atenas terrible la pintura de la Atenas liberal y benevolente,[97] oponiendo de esta manera a un fin sin gloria los funerales gloriosos de los Siete contra Tebas;[98] más allá de las oposiciones retóricas, debemos ver aquí las dos facetas de una misma figura de gloria y justicia; siempre guerrera como la divinidad que la protege, la ciudad temible, encarnada por la Atenea combatiente (*promakhós*) en la entrada de la Acrópolis, puede tornarse apaciguadora como la Virgen de la estatua criselefantina del Partenón, armada pero en postura de descanso.

De ahora en adelante, todas las guerras defensivas asistirán al castigo de invasores impíos[99] y toda expedición militar ofensiva liberará al oprimido de una

89 Lisias, 4.
90 *Ibid.*, 5.
91 *Ibid.*
92 *Ibid.*: "Adquirieron fama opuesta a la precedente".
93 *Ibid.*: "Al tropezar con guerreros valerosos, sus almas se igualaron con sus sexos [...] y se revelaron como mujeres, más aun que por sus cuerpos, por los peligros en que se vieron".
94 *Ibid.*, 6: *anoía.*
95 *Anónumon*; véase Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 154: los hombres de bronce.
96 *Ibid.*, 6.
97 Véase el epitafio de Gorgias: "Altivos con los altivos, moderados con los moderados".
98 Lisias, 7-10.
99 Véase el relato de las guerras médicas en Lisias, 29, 37, y en *Menéxeno*, 240 d.

dominación injusta.[100] Pero la bella imagen no se mueve de su emplazamiento incólume, sobre todo porque la dimensión legendaria está necesariamente presente en el discurso a causa del elogio obligatorio de la autoctonía ateniense.

Los mitos de autoctonía forman parte a menudo de una gesta militar (51): el juramento de los efebos invoca a Agraulo, hija de Cécrops, primer rey de Atenas, y la tierra que el efebo jura proteger es nutricia de héroes (*Kourotróphos*) y a la vez portadora de frutos (*Karpóphoros*). Sin embargo, la autoctonía, mito patriótico y cívico que encarna la unidad de la colectividad ateniense (52), es en la oración fúnebre mucho más un símbolo político que un tema militar. En efecto, no se podrían comparar las guerras justas de la ciudad con la *hybris* destructora de esos hijos de la Tierra que son Esparta y los Gigantes (53). Por eso, alabando a los atenienses por haber nacido en su suelo, los *epitáphioi* tratan ante todo de resaltar su nobleza[101] (54), lo que con frecuencia se traduce oponiendo la masa vulgar y la élite de los autóctonos.[102]

Los oradores utilizan entonces indistintamente los términos *eugeneía* y *autokhtonía*,[103] y creen, como Aristóteles, que "para un pueblo o una ciudad, la nobleza es el origen autóctono o antiguo"[104] (55); y si de vez en cuando se limitan a evocar la antigüedad de la raza,[105] prefieren en general insistir largamente en el vínculo peculiar que une a los atenienses con su tierra y funda su origen en el derecho[106] produciendo a los únicos griegos auténticos.[107] Recordar la autoctonía constituye por cierto un elemento primordial de la propaganda exterior de Atenas y, según las necesidades de un día, la pureza de un nacimiento sin alianzas espurias funda el derecho a la hegemonía[108] o el odio de la ciudad por los bárbaros;[109] ese tema debió desempeñar asimismo una función en las luchas políticas internas, si damos crédito a la insistencia con la que Heródoto recuerda

100 Lisias, 57, 68.

101 *Ibid.*, 20; *Menéxeno*, 239 a 7; Hipérides, 7.

102 Lisias, 17 (los atenienses/los *pólloi*).

103 Demóstenes, 4: *eugeneía* abre el párrafo sobre la autoctonía, y en 3 el orador ha negado que *andreía* sea el único valor y ha anticipado un párrafo que se explayará sobre el nacimiento noble.

104 Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1360 b 31 y ss.

105 Tucídides, II, 36, 1 (permanencia del principio ateniense en el suelo ático); Licurgo, *Contra Leócrates*, 83 (antigüedad de Atenas). Heródoto (VII, 161) conjuga los dos temas: "Nosotros, que representamos al pueblo más antiguo de Grecia y somos entre los griegos los únicos en no haber cambiado de morada".

106 Lisias, 17; Demóstenes, 4, opone a "los otros", condenados para siempre a no ser más que "hijos adoptivos", a los atenienses, "ciudadanos de alcurnia legítima". Encontramos la misma oposición en Licurgo (*Contra Leócrates*, 48), transferida de los hijos a los padres.

107 Platón, *Menéxeno*, 245 d 1.

108 Por ejemplo Heródoto, VII, 161.

109 Platón, *Menéxeno*, 245 d.

que los alcmeónidas, al revés que los tiranicidas, los pisístratos o Iságoras, eran de pura raza ateniense[110] (56). Pero para el narcisismo ateniense la evocación del nacimiento autóctono es sobre todo un soporte ideal porque contribuye a dar a los atenienses una imagen aristocrática de sí mismos. Benveniste recuerda que la noción griega de libertad, constituida a partir de la idea de "crecimiento" –crecimiento de una categoría social o de una comunidad–, designa inicialmente la pertenencia a un mismo tronco originario (57) y cualesquiera que hayan sido las razones profundas del decreto de los años 451-450, la limitación de la ciudadanía ateniense debió ejercer una influencia muy fuerte en la conciencia de los ciudadanos de pertenecer a un linaje sin tacha (58). En resumen, la autoctonía es el *mito ateniense por excelencia* y cuando se lo evoca, es para rebajar a los otros griegos, en una victoria imaginaria de unos sobre los otros y de lo verdadero sobre lo falso.[111]

La autoctonía es, entonces, para los oradores, un tema esencialmente noble y si algunos de ellos se inclinan por vincular la *andreía* de los atenienses con su condición de hijos del suelo ático, refuerzan ese antiguo vínculo recurriendo a la nobleza. Al proclamar que sólo el recuerdo de su origen legítimo permitió que los atenienses de Queronea se igualasen con los más valientes,[112] o pasando con toda naturalidad desde la exaltación de la "nobleza sin par" a la de la inigualable valía,[113] Licurgo e Hipérides parecen imitar el *epitáphios* de Gorgias, que atribuye a los atenienses una "belicosidad innata".[114] Porque sólo la nobleza arma a Atenas al servicio de la justicia y Lisias puede afirmar: "Mostraron frente a los bárbaros del Asia, un valor genuino y enraizado en su propio país".[115]

De este modo, la oración fúnebre es el lugar privilegiado desde el cual se proclama el "no-profesionalismo" (59) ateniense en materia militar, que encuentra en el *epitáphios* de Pericles su expresión más elaborada, pero que todos los discursos evocan. Lisias opone al derrotismo del enemigo la tranquila resolución del *anér agathós* confiado en sí mismo;[116] del mismo modo, Pericles afirma: "Por-

110 Herodoto, v, 62 (los alcmeónidas); 55 y 58 (Armodio y Aristogitón); 65 (pisistrátidas); 66 (Iságoras).

111 Para justificar su tesis, Licurgo (*Contra Leócrates*, 100) cita el famoso fragmento de la tragedia *Erecteo* de Eurípides en que el poeta opone la *polis* (v. 5) a las "otras ciudades" (v. 8) y contrapone la ciudadanía nominal y la ciudadanía de hecho (v. 13).

112 Licurgo, *Contra Leócrates*, 48.

113 Hipérides, 7-8.

114 DK [Deils-Kranz] B 6, p. 286, 1, 11: *émphutos Ares*. [La versión castellana en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, p. 196, no menciona el nombre de Ares, contrariamente a la versión DK adoptada por Loraux ("Arès inné"). Véase nota 8 del capítulo v] [N. de la T.].

115 Lisias, 43. Véase Eurípides, *Heraclidas*, 297-328.

116 Lisias, 8.

que confiamos no más en los preparativos y estratagemas que en nuestro propio buen ánimo a la hora de actuar".[117]

En el contexto preciso del año 430, semejante declaración puede explicarse como una manera de "disfrazar detrás de bellas frases [...] la relativa endeblez del ejército de tierra"[118] (60); pero la constancia con la cual los autores de los *epitáphioi* hacen eco a Pericles incita a ir más allá de esta primera interpretación, subordinada en forma demasiado directa a una coyuntura. Si los *epitáphioi* nunca otorgan una función a la *tekhne* en la actividad militar de los atenienses[119] es porque la oración fúnebre, al presentarlos como guerreros aristocráticos, responde a un doble objetivo: oculta de hecho la guerra marítima, que requiere un entrenamiento muy perfeccionado[120] (61) pero, al mismo tiempo, se convierte explícitamente en una máquina de guerra contra Esparta ya que, frente al laborioso "entrenamiento" de los lacedemonios (62), el discurso presenta la valentía ateniense como un hecho natural.

Íntegramente formados por la *agogé* [método de conducción de un ejército] (63), los ciudadanos espartanos sólo son *homoîoi* por haber ya dado prueba de coraje en las múltiples vicisitudes a las que debieron acostumbrarse (64). ¿El ciudadano ateniense, en cambio, habrá descubierto su coraje en el campo de batalla? Los *epitáphioi* parecen sugerirlo cuando describen las manifestaciones de la *areté* en términos de otras tantas epifanías,[121] como si se naciera al valor por haber nacido ateniense. En este sentido, el *Menéxeno* califica muy naturalmente a la ciudad como *physis* de los combatientes,[122] aun cuando haga falta el peligro como revelador de esa valentía innata. Por esa razón, Pericles se empeña en oponerse a una educación basada sólo en un entrenamiento forzado.[123] Comprendemos ahora por qué la oración fúnebre vacila en dedicar a la *paideia* un desarrollo autónomo, aun cuando la reduzca a la esfera de la actividad militar. La convergencia de estos desarrollos prueba, una vez más, la unidad del género, y sería un error considerarla como una mera indicación acerca de la realidad de la vida ateniense. ¿Cómo un *topos* íntimamente vinculado con la autocelebración de Atenas podría darnos alguna información acerca de la existencia o inexistencia de una efebía en la época de Pericles o de Lisias? Renunciaremos,

117 Tucídides, II, 39, 1.

118 Pseudo Jenofonte subraya esa debilidad en *La república de los atenienses.*

119 La única excepción es el *Menéxeno*, 238 b 5, en que el término *tékhnai* recubre además un campo más amplio que la actividad militar.

120 Véase Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses*, I, 20.

121 *Menéxeno*, 237 b 1-2: *apephénanto*; 243 c 1-2: *ekplhanés*; Hipérides, 23: *enephánisen.*

122 *Menéxeno*, 237 a 6 ("Creo que es preciso hacer su elogio según el orden natural en que han sido valientes. Valientes lo fueron por haber nacido de valientes").

123 Tucídides, II, 39, 1.

por lo tanto, a interpretarlo en términos realistas, al modo de Wilamowitz, que "meneaba la cabeza en signo de desaprobación" en cuanto escuchaba la palabra "efebía", negándose a aceptar que una educación militar fuera compatible con un modo libre de vida (65). El estudio comparado de los *epitáphioi* permite, por el contrario, ver en ese *topos* la expresión de un *deseo*, o sea, los oradores apuntan a transformar a los soldados-ciudadanos en guerreros aristocráticos y sólo aceptan conceder un lugar a la *paideia* si la anexan a la autoctonía.[124] Así, lo que es sin duda una tímida concesión a lo real, acarrea el retorno violento de las representaciones imaginarias. Pericles se niega, por cierto, a asentar la *physis* ateniense en un fundamento mítico; pero oponiendo la naturaleza a la enseñanza, se sitúa en la más pura tradición del pensamiento aristocrático, esa tradición que reserva la verdadera gloria al heroísmo hereditario y desprecia las virtudes aprendidas, necesariamente imperfectas.[125] Por un lado, la holgada displicencia; por otro, el esfuerzo laborioso e inelegante.[126]

Por cierto, la mentada elegancia no se atribuye solamente al comportamiento guerrero de los ciudadanos;[127] se expresa tanto en la vida cotidiana y privada[128] como en el gusto por lo bello[129] y para Pericles constituye un rasgo fundamental del carácter ateniense; bajo el nombre de "flexibilidad",[130] resuelve su complejidad en una unidad llena de gracia (66). Pero lo esencial es que la reconciliación de la nobleza y del civismo (67) se efectúe primero por medio de la valentía. Y todos los *epitáphioi* concuerdan en este punto. Si Pericles persigue como único objetivo la pintura del modo ateniense[131] (68), volvemos a encontrar los elementos de este retrato en los otros oradores, diseminados en el relato de las hazañas. Sobre la base de esta concepción del coraje, los valores aristocráticos penetran la oración fúnebre, perpetuando la figura guerrera de Atenas.

Ante todo, el noble quiere ser diferente, "porque los actos extraordinarios, ésos que nos pertenecen sólo a nosotros, son más hermosos",[132] y el discurso se dedica a establecer esa diferencia absoluta, ya sea proclamándola de entrada por medio

124 *Menéxeno*, 237 b 3-237 c 5, 237 c 6-238 a 7, 238 b 1-6; Demóstenes, 3; Hipérides, 7, 8. Véase Tucídides, II, 39, 4.
125 Véase Píndaro, *Nemeas*, III, 40 y ss.
126 Tucídides, II, 39, 1.
127 *Ibid.*, 39, 2; 39, 4.
128 *Ibid.*, 37, 3: "A todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en los conflictos privados".
129 *Ibid.*, 40, 1: "Pues amamos la belleza con economía y amamos la sabiduría sin blandicie".
130 *Ibid.*, 41, 1.
131 *Ibid.*, 36, 4: "[...] tras haber expuesto primero desde qué modo de ser (*epitédeusis*) llegamos a ellos, y con qué régimen político y a partir de qué caracteres personales se hizo grande".
132 Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 1367 a 25-26.

del elogio de la autoctonía, como es lo más frecuente, ya sea difiriendo por un tiempo esa afirmación. A este respecto, el *epitáphios* de Pericles nos proporciona el ejemplo más acabado del pasaje que va desde una oposición implícita[133] hasta una diferencia proclamada abiertamente, transmutada en arma de combate: los "otros" pasan a ser el enemigo[134] y la aparición del verbo *diaphérein* al principio del párrafo sobre la guerra acarrea el surgimiento del verbo *kratéin.*[135] En y por la guerra, la diferencia se transforma en superioridad.[136]

Pero, en última instancia, esa diferencia no necesitaría expresarse en acto; se ha vuelto un estado de hecho, una *naturaleza* imposible de extirpar, como lo manifiesta Pericles al usar un presente con valor de perfecto,[137] que "presenta al autor como poseedor de la realización del hecho" (69). Ahora entendemos porqué Pericles ha remplazado el relato de las hazañas por una definición de la esencia guerrera de Atenas: todo acto no es sino una consecuencia del carácter ateniense y toda guerra no se reduce a otra cosa que a la realización del principio fundamental[138] (70). Pero, también a su modo, los *epitáphioi* del siglo IV a.C., con excepción del pronunciado por Hipérides, hacen de la ciudad una *esencia,* atribuyéndole una colección de acciones ideales. Considerada en su conjunto, la oración fúnebre se basa en la idea de que la ciudad ha hecho ya lo suficiente para que todo contribuya de ahora en adelante a corroborar su grandeza, ya que los reveses y las desdichas de Atenas confirman la reputación que había ganado en la época de su poderío.[139]

El ciudadano ateniense es, entonces, ese "hombre un poco orgulloso" a quien nada puede amilanar,[140] o sea, en él se encarna la autarcía de la ciudad;[141] *soma aútarkes,* el ciudadano une las diversas facetas del comportamiento ateniense.[142] Con esta definición con la que culmina el elogio de la ciudad, el *epitáphios* de Pericles, sin alejarse de los temas centrales de la oración fúnebre, explicita su significación profunda; como los otros discursos, apunta a definir la esencia ateniense, pero en vez de fundar la unicidad de Atenas en su autoctonía mítica, ins-

133 Tucídides, II, 37 1: *hoí pélas*; 38, 2: *tôn allón anthrópon.*
134 *Ibid.*, 39, 1: *ton enantión.*
135 *Ibid.*, 39, 1-2.
136 *Ibid.*, 40, 3: desde "Pues también poseemos ventajosamente [...]" hasta "peligros".
137 *Ibid.*, 40, 4: "Y en lo que concierne a la virtud nos distinguimos (*enentiómeta*) de la mayoría, pues nos procuramos a los amigos, no recibiendo favores sino haciéndolos".
138 *Ibid.*, 36, 4 (*epitédeusis*) y 41, 2 (*trópoi*).
139 Lisias, 57-58.
140 Tucídides, II, 43, 6.
141 *Ibid.*, 36, 3 (*polis* [...] *autarkestáte*: "hemos convertido nuestra ciudad en la más autárquica").
142 *Ibid.*, 41, 1.

cribe la superioridad del hombre ateniense en la propia naturaleza, autárquica y hegemónica, de la ciudad histórica.

El *epitáphios* de Pericles revela así el alcance de las ambiciones de Atenas en el año 430; consciente o no de haber tocado el cénit, la ciudad aspira a la ejemplaridad y propone un modelo perfecto de humanidad, renunciando así a la sabiduría de Solón, que por haber nacido en una época de crisis pensaba que "ningún hombre puede reunir todo en él".[143] Es probable que con esa declaración Pericles critique las ideas de un hombre de Estado del pasado y que de ese modo Tucídides desmienta al mismo tiempo la ética de Heródoto. Pero lo esencial no reside en ese punto. Al afirmar que ese ideal, imposible para todos los demás, se realiza en Atenas, donde los contrarios se equilibran en cada individuo (71), el orador reanuda los vínculos con el ideal aristocrático más antiguo. Armonía entre la reputación y sus pruebas reales[144] (72), entre la esencia y el acto,[145] entre la audacia y el razonamiento,[146] entre el "obrar" y la "jactancia de palabra",[147] esta unidad esencial, tantas veces proclamada en el *epitáphios* y que Gorgias desarrolla en un pasaje importante[148] (73) es, de hecho, la misma que la *Ilíada* atribuye al héroe "tan hábil en hablar como en actuar".

Virtud guerrera y *euboulía* [buen consejo]: esas dos cualidades "crean una especie de retrato ideal", encarnado en los *koúrioi* [rapados] de la epopeya como en "otras tantas réplicas" (74), retrato ilustrado asimismo por la Esparta arcaica cantada por los poetas,[149] tierra de las armas y las musas. Adaptándolos a Atenas, los oradores y los dramaturgos (75) transforman a los ciudadanos en héroes de epopeya, y en virtud de un mismo movimiento igualan el prestigio de Esparta, privada así de todo *gnóme* [buen juicio].[150] Incluso suponiendo, con ciertos historiadores, que haga falta ver en esta armonía del hacer y el decir menos una idea cara a Pericles que un *topos* de la oración fúnebre (76), deberíamos admitir, con

143 Heródoto, I, 32.
144 Tucídides, II, 41, 3 y 42, 2. Véase Lisias, 22.
145 *Ibid.*, 39, 1. Véase Lisias, 43.
146 *Ibid.*, 40, 3: *tólma* y *logismós*. Véase Lisias, 42, a propósito de Temístocles, "más capaz que nadie de hablar, de decidir y de obrar".
147 *Ibid.*, 40, 2. Véase Lisias, 40: "[...] tanto en sus deliberaciones como ante los riesgos de la batalla, aventajaron muchísimo en valor a todos los humanos".
148 DK B 6, p. 285, l. 9 y p. 286, l. 3: la ley de los *ándres* consiste en "decir y callar, hacer y [omitir] lo que se debe en el momento debido. Y dos fueron las facultades de todas aquellas que el deber impone, que practicaron en grado sumo, la razón, a la hora de decidir, la una, a la de actuar, la otra".
149 Terpandro, Píndaro y Alcman, citados por Plutarco en *Licurgo*, 21, 5-6.
150 Tucídides, II, 40, 2-3; Lisias, 46: "Recibieron, pues, la lección, comprendiendo que su manera de obrar era inicua y poco acertado su criterio". Véase asimismo Isócrates, *Panatenaico*, 161.

todo, que influyó profundamente en la oración fúnebre, como lo prueban no solamente el *epitáphios* de Gorgias sino también los tópicos de Lisias, quien hace don a los valerosos atenienses de la facultad del buen consejo, de Demóstenes, que conjuga el encomio de la *sophrosýne* con el elogio de la *andreía*,[151] o de Hipérides, para quien Leóstenes sobrepasa a Temístocles en valentía y sabiduría.[152] Si el *epitáphios* de Pericles parece funcionar como modelo, es porque expresa de un modo acabado ese ideal noble exaltado por la oración fúnebre.

Mediante la oración fúnebre, Atenas y los atenienses se convierten en paradigmas, y esos atenienses perfectos que describe el espartano de las *Leyes*[153] son el fruto del incesante trabajo operado en el discurso sobre la noción multiforme de nobleza.

Eminente calidad de las grandes hazañas, cuya colección se ilustra y verifica a través de una *areté* siempre idéntica a sí misma; valor de los atenienses, revelado en cada combate pero situado siempre más allá de la diversidad histórica de sus manifestaciones (77). Vemos que la valía es la palabra clave, eminentemente aristocrática, del catálogo de las hazañas y de la oración fúnebre como celebración oficial de Atenas.

151 Lisias, 46; Demóstenes, 3, 17 (*sýnesis* [inteligencia], *andreía* [coraje viril]: "en estos dos puntos se han distinguido esos hombres"), 18, 30 (Cécrops caracterizado por *sýnesis* y *alké*).

152 Hipérides, 38: *andreía kaì phrónesis.*

153 Platón, *Leyes*, 1, 642 c 7-9.

IV
Su nombre... es una democracia[1]

El análisis de los relatos de la oración fúnebre saca a la luz –inevitablemente, al parecer– una contradicción evidente, que podríamos resumir así: ¿cómo un discurso en que se ha creído reconocer una *práctica* propia de la democracia puede presentar tantos rasgos aristocráticos, ya sea a través de las representaciones que lo tejen como del lenguaje que utiliza? Problema crucial, sobre todo porque el elogio de la democracia, núcleo vital del elogio de la *polis*, se inscribe en el género como uno de sus componentes esenciales. Lo que nos había parecido el indicio más característico que podía guiar nuestra investigación era precisamente la existencia misma de esos pasajes, concebida como la impronta del régimen en el discurso, cuando se trataba de insertar la oración fúnebre en la historia de la ciudad de Clístenes (1).

Ahora bien, en esos relatos la oración fúnebre se nos ha revelado como discurso aristocrático. Es cierto que al constituir la gesta de Atenas en lucha con ciudades rivales, el catálogo de las hazañas está marcado por un espíritu agonístico y se puede explicar la profusión de las representaciones nobles por las relaciones paradójicas que mantiene la ciudad con los "otros" (2). Pero si el vocabulario de la élite no está reservado sólo a la esfera de la política exterior, invadiendo el elogio de la democracia, el fenómeno encierra consecuencias de peso. Porque, una vez más, la contradicción corre el riesgo de afectar tanto a la ciudad como al discurso.

Así, el itinerario que hemos recorrido hasta ahora exige que busquemos en los *epitáphioi*, a través de los elogios a la democracia, la relación que mantiene la ciudad con ese régimen en la oración fúnebre. Porque si existe una constitución que pueda calificarse –según una fórmula cara a la Antigüedad griega– *psykhé*

1 Tucídides, 37, 1.

póleos (el alma de la ciudad)[2] es precisamente la constitución democrática, considerada por antiguos y modernos como el principio mismo de la Atenas clásica. ¿La oración fúnebre renuncia a las representaciones aristocráticas para elogiar esa constitución? ¿Existe una manera democrática de hablar de la democracia? Ésa es la pregunta –esencial– que se nos plantea.

1. PRÁCTICA Y TEORÍA DE LA DEMOCRACIA

Para quien se aplique a reconstruir la teoría ateniense de la democracia, los *epitáphioi* son instrumentos inapreciables en tanto presentan un elogio ordenado del régimen. Según A. H. M. Jones (3), constituirían incluso para esta investigación la más segura de las fuentes. Jones cree encontrar en el *epitáphios* de Pericles la expresión de un espíritu democrático juzgado contradictorio respecto de las concepciones políticas de Tucídides, y ve en el discurso de Lisias[3] una especie de resumen democrático al uso de las muchedumbres (4). Llega, de ese modo, a la conclusión de que la oración fúnebre es el lugar privilegiado de la teoría democrática.

Si atendemos, por otro lado, a las tesis de K. Oppenheimer, nos encontramos con que para éste el *epitáphios* de Pericles, en la medida en que se centra esencialmente en una pintura de la constitución ateniense –aunque podríamos extender esta observación a todos los elogios de la democracia presentes en los *epitáphioi*– "no es otra cosa que una *Athenaíon politeia*" [Constitución de los atenienses] (5). Como el término *politeia* puede designar tres formas muy diferentes de escritos (6), es necesario precisar que no se trata aquí de una *politeia* científica, género que recién Aristóteles constituirá de una manera real, ni tampoco de una *politeia* filosófica. La oración fúnebre pretende presentar, por cierto, la mejor constitución (la *aristé politeia*) pero considera como realizado *hic et nunc* lo que la filosofía trata de construir o aspira desesperadamente a encontrar en algún lado que no sea la Utopía. Es evidente que el elogio de la democracia podría asemejarse a la "*politeia*" política (7).

Sin embargo, asimilar una cosa a otra no deja de presentar dificultades: primero porque –y en esto adherimos a Jacoby– ese género de literatura utilizado en el siglo v a.C. por los círculos de la extrema derecha ateniense, y por los moderados en el siglo siguiente, estuvo siempre ligado a la crítica de la democracia y nunca a su elogio o a su defensa (8). Además, el amplísimo alcance del *epitáphios*

2 Véase Isócrates, *Areopagítico*, 14, y *Panatenaico*, 138, y Platón, *Menéxeno*, 238 c 1.
3 Lisias, 18-19.

de Pericles desborda con creces los límites de una *politeia*, a menos que se dé a este término el sentido lato de *way of life* (9). Si al comienzo de su discurso Pericles distingue la constitución (*politeia*) de la práctica (*epitédeusis*) y del espíritu (*trópoi*) de Atenas,[4] no deja de ser cierto que, encuadrada de entrada entre estas dos expresiones, la noción de constitución se ve contaminada poco a poco y hasta doblegada por aquéllas,[5] de tal modo que Pericles, al fin y al cabo, parece deslizarse desde el elogio de la constitución hacia una alabanza de la *naturaleza* ateniense. Si bien es cierto que la democracia ateniense no dispuso de mucho tiempo para dedicarse a elaborar su propia teoría –y como las representaciones que dan cuenta de ella fueron el fruto de su lucha con otras formas de regímenes (10)–, sería posible que la definición de la democracia como una *physis* haya sido primero un concepto polémico, forjado en la batalla política contra los que, situados en una perspectiva oligárquica, deducen del carácter históricamente fechado de la constitución su artificialidad e incluso su contingencia. Quizá no es éste, entonces, un argumento decisivo; pero no por ello deja de ser un signo que habrá que interpretar. De todos modos, el *epitáphios* de Pericles y la oración fúnebre en general mantienen con una *Athenaíon politeia* vínculos lo bastante complejos como para que no podamos satisfacernos con una respuesta rápida. Dejaremos por el momento entre paréntesis, por consiguiente, esta pregunta. Con todo, definir la oración fúnebre como el exponente de una teoría de la democracia suscita múltiples problemas.

En primer lugar, no es imposible que la presencia de un elogio de la democracia dentro de una forma fija haya transformado el entero desarrollo en un *topos*, lo que parece contradecir la elaboración de una teoría. Sensible a esta dificultad, Jones comprueba incluso que no suelen leerse en ella más que "banales generalidades" (11).

Ocurre a veces, en efecto, que la pintura de la constitución sea lo bastante general como para caracterizar toda forma de *polis* regida por la ley y no por la fuerza (12); tal es el caso de un pasaje del *epitáphios* de Lisias en que el orador alaba a los atenienses por haberse doblegado siempre ante la primacía de la ley, obedeciendo las enseñanzas de la razón.[6] La democracia debe quizás esas definiciones generales a la larga historia de sus relaciones con la *isonomía* (13). Sin embargo, al leer los *epitáphioi* se tiene la impresión más de una vez de que la figura de Atenas es en ellos más importante que la figura de la democracia, de modo que el discurso, aun cuando se lo pueda considerar como implícitamente

4 Tucídides, II, 36, 4.
5 *Ibid.*, 41, 2 (donde sólo es cuestión de *trópoi* atenienses).
6 Lisias, 19.

democrático, es en su expresión *ante todo ateniense*: los oradores desposeen a Teseo y a otros reyes legendarios de toda participación en las hazañas del mito pero se la atribuyen a los *Athenaíoi* y no al *demos*,[7] con lo cual se muestran menos extremos que Isócrates, al que sería difícil sospechar de simpatías democráticas.

Por último y sobre todo, habíamos supuesto que todos los *epitáphioi* presentan lo que se llamarán los criterios de la democracia. Esos criterios no son una invención de los modernos sino que se los puede extraer de las inscripciones (14) y los escritos paralelos de historiadores, filósofos, autores trágicos u oradores. Ahora bien, respecto de algunos de esos criterios –y no los menos importantes– la oración fúnebre mantiene un extraño silencio.

Una de las primeras alusiones conocidas al término *demokratía* –*démou kratoúsa kheir hópe plethúnetai*–[8] conjuga la afirmación del poder soberano del *demos* y el reconocimiento de la ley de la mayoría, fundada en la igualdad de todos los ciudadanos (15). La igualdad, punto de ataque de los enemigos del régimen, es para los demócratas evidentemente un principio positivo[9] (16), que aparece esencialmente bajo la forma de la *isegoría*; este término, que podemos traducir con W. G. Forrest como "igualdad en el ágora" (17) y que recubre el derecho de todo ciudadano a dirigir la palabra al pueblo reunido en asamblea, es en Heródoto el símbolo mismo de la democracia –o, más exactamente, la palabra más apropiada para designar la constitución de Clístenes–[10] y es al defender la *isegoría* que Protágoras se revela como el teórico de la democracia. Ahora bien, mencionada una sola vez en el *epitáphios* de Demóstenes[11] –pero fuera del elogio propiamente dicho de la democracia– la *isegoría* brilla por su ausencia, curiosamente, en los otros discursos. Es cierto que no hay por qué sorprenderse de la ausencia de una expresión considerada como caída en desuso ya a fines del siglo v a.C. (18). ¿Pero hay allí una razón suficiente como para que los *epitáphioi* ignoren, prácticamente, la *noción* misma de igualdad en la palabra? Es cierto que lo más semejante a una referencia a la *isegoría* lo hallamos en el tramo del discurso que Pericles dedica al uso de la palabra,[12] pero la alusión permanece vaga y el orador insiste menos en el *derecho* de todos a tomar la palabra que en el *deber*, cívico pero también racional, de recurrir al *logos*. De un modo similar, aunque la oración fúnebre haga abundante alarde

7 Compárese Lisias, 7, e Isócrates, *Panatenaico*, 170.

8 Esquilo, *Suplicantes*, 604; el texto evoca el escrutinio popular mayoritario: "Dinos [...] hacia dónde se inclina la mayoría de los votos del pueblo".

9 Véase Eurípides, *Suplicantes*, 404-408 y 433-441, y *Fenicias*, 535 y ss.

10 Heródoto, v, 78.

11 Demóstenes, 28 (Teseo, inventor de la *isegoría*).

12 Tucídides, II, 40, 2-3.

de la libertad,[13] la *parrhesía*, esa libertad de palabra, invención de la democracia ateniense en el siglo v a.C. y que es uno de sus mayores supuestos (19), sólo hace apariciones muy discretas en los *epitáphioi*. El único texto que la evoca de manera explícita es el discurso atribuido a Demóstenes, y aun así habría que subrayar que en ese contexto se asocia con *aiskhuné* (el sentimiento del honor), término que no deja de evocar el *aidós* [honor, pudor], virtud aristocrática suplantada por la *parrhesía* (20) y, de todos modos, se encara la libertad de palabra menos en la perspectiva de una vida política que en el plano de las prácticas guerreras de la ciudad.

Por último, los *epitáphioi* ignoran totalmente la institución de la *mistoforía* y el sorteo, que tanto para los antiguos como para los modernos constituyen las características esenciales de la democracia ateniense (21). Se podría obviar, en última instancia, el sorteo, "el rasgo más vulnerable [...] y más atacado" del régimen (22), quizá también el más difícil de defender, ya que el propio Jones no logra producir un solo texto que haga su apología real. Esto no es un azar explicable por una supuesta "pobreza de nuestra información" (23); el silencio que rodea a esta "institución cardinal" es más que inquietante. Pero la ausencia total de toda mención explícita de la *mistoforía* en un desarrollo tan completo como el de Pericles debe considerarse como significativa.

A la inversa, la *areté*, principio esencial del gobierno de una élite, ocupa un lugar importante en los *epitáphioi*. Según G. Vlastos, la insistencia en la *areté*, característica de los textos de Tucídides y de Platón, opondría los *epitáphioi* pronunciados por Pericles y Sócrates al grupo de los otros discursos (24), que exponen una representación más ortodoxa de la democracia. Pero es ésta una opinión demasiado optimista, a duras penas confirmada por los *epitáphioi* de Lisias y de Demóstenes. El discurso de Pericles[14] –imitado y superado por su pastiche platónico– sugiere por cierto muy especialmente la idea de una democracia aristocrática; pero todos los *epitáphioi* presentan en grados diferentes la anomalía que consiste en definir la democracia con rasgos que no son democráticos.

Por más diferentes que puedan ser las actitudes a adoptar ante una situación tan paradójica, el problema es un hueso duro de roer. Si la oración fúnebre, creación de la democracia del siglo v a.C., da una imagen deformada de este régimen, es de temer que esa contradicción sea mucho más la consecuencia del régimen que del discurso. Se plantea así el problema general de la existencia –o inexistencia– en Atenas de una teoría *democrática* de la democracia.

13 *Ibid.*, 37, 2; Lisias, 18; *Menéxeno*, 239 a 2.
14 Tucídides, II, 37, 1.

Los que comprueban sin más que "es curioso que no subsista ningún texto que exponga la teoría democrática" (25), contentándose con eso, intentan reconstruir la teoría, que según ellos habría desaparecido como consecuencia de una serie de malhadadas casualidades. Ése y no otro es el proyecto de A. H. M. Jones. No podemos sino coincidir con él en que los únicos textos realmente inspirados por un pensamiento democrático son los de los oradores del siglo IV a.C. que, en la fiebre de la acción, se mostraron negligentes en extenderse sobre principios de base que consideraban como adquiridos. ¿Pero es ello una excusa para eludir la razón por la cual "todos los escritos de publicistas, todas las obras de filosofía política que poseemos manifiestan, en diferentes grados, simpatías oligárquicas"? (26). Vimos que Jones respeta los *epitáphioi*, considerados por él como instrumentos serios de la investigación; pero en realidad sólo puede utilizarlos forzando considerablemente los textos; por eso puede ver en el *Menéxeno* una "demostración de los principios democráticos", cuando en realidad Platón pretende revelar en él, a la inversa, la inanidad de las pretensiones aristocráticas (27) de un régimen que se presenta, por lo menos, como una nefasta mixtura. Por lo tanto, es probable que una lectura sin concesiones de los *epitáphioi* deba renunciar a buscar en ellos esa teoría democrática de la democracia, imposible de encontrar.

Pero si el más oficial de los discursos atenienses no presenta un pensamiento democrático organizado, quizás habrá que renunciar también a reconstruir ese mentado pensamiento e interpretar los obstáculos con los que tropieza el intento de Jones como otras tantas pruebas de su inexistencia en la Atenas de los siglos V y IV a.C. Siguiendo a L. Gernet (28), M. I. Finley parece inclinarse por esa conclusión cuando afirma que "había muchas nociones, máximas y generalidades, pero [que] no constituían un sistema" (29). ¿Explicaremos este fenómeno por una especie de mala conciencia de los demócratas, que por miedo a manifestar una actitud partidaria diluyen la especificidad de su constitución en medio de elementos heterogéneos? ¿O porque la democracia se confundía para los atenienses con la vida (30) y la vida no es una teoría? ¿Es plausible afirmar, por último, que los demócratas prefirieron la acción, urgente y necesaria, en detrimento de la escritura y la reflexión sobre la política, lo cual parece confirmarse con la hostilidad de Cleón a toda intrusión de los intelectuales en los asuntos del Estado?[15]

Finley no escogía realmente una entre todas estas hipótesis, aunque no dejara de insistir con mayor énfasis en la última de las explicaciones propuestas. Esta posición se confirmó en su obra *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*: "Los filósofos atacaban la democracia; los demócratas comprometidos les respondían

15 Tucídides, III, 37, 3-5 y 38.

ignorándolos, y seguían ocupándose de los asuntos del gobierno y de la política de manera democrática, sin escribir tratados sobre el tema" (31). Las tareas entre oponentes y adherentes al régimen se repartirían así, por un lado, entre la polémica y la redacción de panfletos y, por otro lado, en el terreno de la acción a través de la decisión tranquila.

Los demócratas, entonces, actuaban y no escribían. Pero comprobar un estado de hecho no basta para aclarar las causas de esa situación: habría que explicar *por qué* en la Atenas de los siglos V y IV a.C. la opción por un modo de vida y un tipo de acción no iba acompañada por una justificación teórica de ese modo de vida y de esa acción. Habría que ver por qué, frente a esos panfletos escritos que eran los *politeiai* oligárquicos, los demócratas no se convertían a su vez en escritores para defender la democracia contra ataques a menudo violentos. Quizá la solidez del régimen los dispensaba de recurrir a ese tipo de intervención indirecta que es la escritura de un texto. Quizá debamos llevar la explicación más lejos y examinar el estatuto de la escritura en la democracia ateniense, estatuto íntimamente vinculado con el de la educación.

Atenas es el centro intelectual de Grecia;[16] los atenienses son hombres "instruidos a medias", para adoptar la expresión de Finley (32). Con el propósito de matizar la contradicción excesiva a que puede dar lugar esta yuxtaposición, recordaremos que el *demos*, que en su gran mayoría poseía rudimentos de educación –escritura y lectura (33)– se remitía para todo el resto a las lecciones de la experiencia, aprendiendo su función política en las sesiones de la asamblea (34), mientras que los hijos de los ricos, "los primeros que comienzan a frecuentar la escuela [son] los últimos que la abandonan".[17] Está verificado que esas clases adineradas proporcionan al régimen ateniense sus jefes –por lo menos hasta el año 429 a.C.– y también sus opositores (35), y sería imposible explicar el silencio de un Pericles en materia de teoría recurriendo a no sé qué obstáculos culturales. Por lo tanto, debemos buscar la explicación de ello en otro lado, o sea, en la actitud general que adopta la democracia ateniense del siglo V a.C. –y quizá también del siglo IV a.C.– frente a la escritura.

Plutarco observaba que Pericles "no dejó ningún escrito, fuera de sus decretos",[18] y recuerda al historiador la necesidad de distinguir dos tipos de escritura, una escritura *instrumental* que sirve para fijar leyes y decretos de la asamblea, y otra de tipo *teórico* y reflexivo que se concretiza en textos. Se sabe que el primer tipo de escritura, que permitía el control efectivo del *demos* sobre sus magistrados –ya que sancionaba las decisiones públicas– es

16 Platón, *Protágoras*, 337 d 6: "el pritaneo de la sabiduría".

17 *Ibid.*, 326 c 5-6, y de modo más general 325 c 6-326 e 6.

18 Plutarco, *Pericles*, 8, 7.

esencial a la democracia (36), cuyas leyes escritas constituyen su fundamento más seguro[19] (37). Pero en la medida en que todo decreto se presenta como la transcripción fiel de una sesión en la asamblea (38), la escritura se subordina en él enteramente al *logos*,[20] único motor de la acción política, al que aporta, como mucho, un suplemento durable de publicidad. La escritura es democrática en tanto consigna la adhesión popular a un discurso persuasivo. ¿Lo sigue siendo cuando, sinónimo de redacción y de elaboración teórica, pasa a ser acto? O, para expresar el problema en otros términos, ¿*quién* escribe en Atenas? Por no haber formulado claramente esta pregunta capital (39), se olvida en general que los escritores atenienses no se reclutan entre las filas de los jefes demócratas. Si se exceptúa a los poetas, cómicos o trágicos, cuyas obras estaban destinadas esencialmente al teatro, y los extranjeros que aparecen como escritores atenienses, sofistas cuya *polis* democrática es el lugar de la acción por excelencia, o historiadores como Heródoto o Hellánikos, para quienes la historia de Grecia o de las ciudades no se escribe sin la historia de Atenas; si se exceptúa el caso, frecuente en el siglo IV a.C., del discurso trascrito a posteriori, se comprueba que sólo se dedican a escribir los que, por diversas razones, no participan de ningún modo de manera directa en los asuntos de la ciudad: un exiliado como Tucídides[21] (40), opositores como Pseudo Jenofonte o los autores de *politeiai*, un Isócrates que, según dice la tradición, "se mantuvo alejado de la vida pública porque tenía una voz débil y un carácter tímido",[22] un Platón, llevado a la especulación teórica al cabo del fracaso de sus experiencias políticas;[23] todos, por fuerza o por elección libre, son ciudadanos *aprágmones* (inactivos), más aun, *akhreíoi* (inútiles)[24] en una ciudad que promulga la participación en la vida pública y condena el ocio[25] aristocrático. Al revés, si hemos de creer a Platón, "los que están en las ciudades tienen el mayor poder [...] tienen vergüenza de escribir discursos tanto como de dejar escritos redactados por ellos, por temor a las apreciaciones futuras y por miedo de que se los califique de sofistas";[26] no cabe duda de que esta afirmación, presentada como el reflejo de la opinión común,[27] se aplica primero a Atenas y a los hombres políticos atenienses (41). ¿Acaso

19 Eurípides, *Suplicantes*, 433-434.
20 Platón, *Fedro*, 258 a 9-10 (*logos suggegramménos*).
21 Tucídides, V, 26, 5 (el tiempo libre que deja el exilio).
22 [Plutarco] *Vida de los diez oradores*, IV, 4-5.
23 Véase la *Carta* VII, 324 c, 325 a 5 y b 1, 325 e 1-2, y 331 d.
24 Para retomar los términos del *epitáphios* de Pericles, véase Tucídides, II, 40, 2.
25 Véase Tucídides, V, 26, 5, y Platón, *Carta* VII, 331 d 5 (*hesukhía* del sabio).
26 Platón, *Fedro*, 257 d 5-8.
27 *Ibid.*, 257 d 4-5.

Plutarco no se hace eco de ella cuando observa que, aunque no escribiera, Pericles elaboraba sus discursos con el mayor de los cuidados?[28]

Si nos está permitido sacar algunas conclusiones de estas indicaciones coincidentes, podemos estimar que la democracia ateniense desconfiaba del escrito o, lo que es lo mismo, nunca se lo apropió como instrumento de reflexión teórica: sólo la palabra tenía realmente derecho de ciudad en Atenas en la esfera política. Lo cual no ha de sorprendernos. Modo de intervención directo y eficaz, ¿el *logos* no es acaso "el instrumento político por excelencia" (42), tanto como el lugar del intercambio igualitario? Se podría explicar así la inexistencia de una teoría *escrita* de la democracia. Pero todo historiador de Grecia sabe que necesita ir a buscar en los discursos lo que no encontrará en obras escritas (43), y por eso las afirmaciones y los silencios de la oración fúnebre adquieren un nuevo relieve: en efecto, si la democracia no tiene otra arma que el *logos* ¿dónde buscar un elogio coherente del régimen si no es en el discurso oficial? No se lo encontrará ni en los alegatos judiciales ni en las arengas políticas; en la urgencia de la acción, los oradores apenas tienen tiempo para proponer a sus conciudadanos una reflexión sobre la práctica política de Atenas, y el auditorio tampoco espera eso de ellos. La oración fúnebre, en cambio, desempeña una función de pausa, después de la guerra, antes de nuevas acciones, y el público espera del orador un elogio correcto de la democracia. Si es imposible, entonces, encontrar en ella un pensamiento democrático organizado, hay que interpretar ese fenómeno por sí mismo. De ahora en adelante, trataremos de comprender la o las razones de esta inquietante ausencia.

El estudio de la oración fúnebre deberá intentar entonces determinar si el discurso no es más que el síntoma de un malestar profundamente enraizado en la ciudad –malestar que se traduce, en todos los niveles, por la falta de una reflexión propiamente democrática– o, por el contrario, si el fenómeno se explica sobre la base de las características propias de la oración fúnebre, discurso militar obligado a moverse sólo en la esfera de las representaciones aristocráticas en virtud del espíritu general del elogio y las connotaciones nobles de la gesta guerrera. En uno y otro caso, nos esforzaremos por situar la oración fúnebre en el marco de una evolución de las representaciones atenienses de la democracia: los problemas no son los mismos en los tiempos de Efialto y en la época de Cleón, y menos aun en el siglo de Lisias y de Demóstenes, y podría ocurrir que nuestra comprensión general del elogio de la democracia sufriera la influencia del hecho de que no poseemos ningún *epitáphios* anterior al año 430.

Se hace necesario, pues, analizar las diversas "anomalías" presentadas por los *epitáphioi* en su elogio de la democracia, lo que permitirá ya sea determinar una eventual evolución de un discurso a otro, ya sea confirmar, en este mismo campo, la unidad del género.

28 Plutarco, *Pericles*, 8, 6-7.

2. ELOGIO DE LA DEMOCRACIA, REPRESENTACIONES ARISTOCRÁTICAS

Existen dos maneras de presentar la democracia con rasgos que no sean, propiamente hablando, democráticos: o bien el orador, como Pericles, le asigna como principio fundamental la *areté*, o bien hace de ella una constitución intemporal, cuyo origen es de índole prácticamente mítica: es el caso del *epitáphios* de Lisias. Estudiaremos sucesivamente estas dos actitudes, versiones diferentes de un mismo intento por sustraer a las críticas de los opositores la especificidad de la democracia –intento peligroso, ya que el régimen corre con ello el riesgo de perder su originalidad–.

No se trata por cierto de pretender –posición insostenible– que el *epitáphios* de Pericles no comporta *ningún* rasgo democrático: muy por el contrario, el texto evoca muy pronto y con brillo la libertad, encabezando primero la frase en su doble forma, pública y privada,[29] esa libertad que todos los escritores, ya sea opositores o partidarios de la democracia, reconocen como la base misma del régimen;[30] el respeto de las leyes, otra característica democrática, se asimila al *déos*, temor racional[31] y después de recordar la obediencia a los magistrados con una expresión muy parecida a la fórmula oficial de las inscripciones,[32] el orador insiste en la importancia de la legislación ateniense en materia de justicia (44). La evocación de la "apertura" de la ciudad[33] le da a Pericles la oportunidad para subrayar esa característica de "plena publicidad dada a las manifestaciones más importantes de la vida social", donde vimos un rasgo esencial de toda *polis* (45) pero que encuentra su expresión más perfecta en una constitución democrática. Para terminar, el orador desarrolla largamente[34] el tema democrático de la competencia política accesible a todos por igual, y recuerda que en Atenas no

29 Tucídides, II, 37, 2: "Gobernamos liberalmente lo relativo a la comunidad, y respecto a la suspicacia recíproca referente a las cuestiones de cada día [...]" [la traducción francesa usada por Nicole Loraux difiere de la castellana: "Nous pratiquons la liberté non seulement dans notre conduite d'ordre politique (*eleuthéros... politéuomen*), mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne". (N. de la T.)].

30 Aristóteles, *Política*, VI, 1317 a 40 (la libertad, principio fundamental del régimen democrático). Libertad política: Eurípides, *Heraclidas*, 411-424; [Pseudo Jenofonte], *La república de los atenienses*, I , 8, en Jenofonte, *Obras menores*, Madrid, Gredos). Libertad en las relaciones privadas: [Jenofonte], *ibid.*, I, 10-12; Platón, *Político*, 303 b 1, VI, 1317 b 11-12.

31 Tucídides, II, 37, 3.

32 *Ibid.*: *tôn... aieí en arkhéi ónton akroásei.*

33 Tucídides, II, 39, 1.

34 *Ibid.*, 40, 1-2: riqueza y pobreza: 40, 1; unión de los asuntos privados y públicos, definición del ciudadano-parásito: 40, 2. Véase también Tucídides, II, 37, 1, donde se observará una expresión calcada de la fórmula oficial que inaugura los debates de la asamblea: *ékhon tí agathón drásai ten pólin.*

se define la riqueza y la pobreza en términos de prestigio (46) o deshonor, sino como dos situaciones contingentes, subordinadas ambas al deber de actuar en y por la ciudad; de ese modo, después de afirmar que una misma persona puede ocuparse de sus asuntos y a la vez de los asuntos del Estado (47), Pericles termina por asimilar el rechazo de participar en la vida pública a una especie de parasitismo político. En estos tres puntos, íntimamente vinculados entre sí, reconocemos sin ningún esfuerzo tres rasgos esenciales de la democracia: la práctica de las liturgias, la revalorización ateniense del trabajo –cuyos límites (48) no deben disfrazar su profunda originalidad– y sobre todo ese imperativo categórico que es la participación de todos en los asuntos de la ciudad (49).

Apegándose más a la *epitédeusis* de Atenas que a la *politeia* propiamente dicha, Pericles no expone ciertamente de un modo exhaustivo la constitución democrática. Apenas pueden detectarse en su discurso algunas fórmulas muy generales de su *epitáphios* o entrever algunas lejanas alusiones a la Ekklesía o a la Heliea, y no es seguro que el orador no evoque alguna vez –aunque más no fuere de modo indirecto– la *Boulé* [asamblea o consejo] clisténica de los Quinientos (50), órgano esencial de la democracia[35] (51); sin embargo, ese silencio no constituye una anomalía, porque el elogio se refiere ante todo al *espíritu* del régimen.

Pero hay silencios más perturbadores, afirmaciones que emiten un sonido menos democrático; y en primer lugar, los propios términos con los que Pericles define la democracia:[36] además de que *pleíones* (la mayoría) podría parecer más preciso y a la vez más limitado que *polloí* (muchos)[37] y con mayor razón todavía que *pántes* (todos),[38] la expresión *oikeín es* merece reflexión. G. Vlastos observa con pertinencia que sería erróneo traducirla, como lo hacen la mayoría de los editores y de los comentaristas, en términos de una pura y simple designación del gobierno *del* pueblo (52). Es cierto que la vaguedad de la formulación facilita el desliz hacia ese sentido y hasta incita a ello; pero no es eso lo designado por esa expresión, que se refiere en realidad al gobierno *para* el pueblo, y el *demos* aparece allí como un beneficiario del régimen más que como pueblo soberano.[39]

35 Aristóteles, *Política*, VI, 1317 b 30; véase igualmente IV, 1299 b 32 y 38.
36 Tucídides, II, 37, 1: "Y su nombre, como las cosas dependen (*oíkein es*) no de una minoría (*olígoi*) sino de la mayoría (*pleíones*), es una democracia".
37 Lisias, 56: en las ciudades aliadas, los atenienses no querían "avasallar a muchos (*polloí*) con unos pocos (*olígoi*)"; véase Heródoto, III, 80 ("es en los muchos donde reside todo").
38 Lisias, 18: (la democracia como "libertad de todos"). Véase Tucídides, VI, 39, 1 (discurso de Atenágoras, jefe de los demócratas siracusanos): "Yo digo que la palabra pueblo designa un todo completo y el término oligarquía, sólo una parte".
39 La comparación con Eurípides en *Las suplicantes*, 406, es instructiva ("el pueblo es soberano"), cuya formulación no encierra ninguna ambigüedad. Véase asimismo la definición exacta dada por Aristóteles, *Política*, V, 1310 a 28-29 (dos criterios de la

Sería vano pretender que se trata de una inadvertencia o de una mera búsqueda estilística de Tucídides: "La idea de que las masas participan realmente en la actividad del gobierno, como bien lo vio Vlastos, está suprimida a lo largo de todo el discurso" (53). La expresión es voluntariamente ambigua y no es quizá casual que el término *demokratía*, que designa el poder (*krátos*) del pueblo, no ocupe en la frase la posición central (54).

En ese procedimiento de desviación por el cual el discurso democrático se enuncia dentro de un contexto que lo modifica profundamente tocamos una característica esencial del elogio de la democracia en este *epitáphios*. Encontramos todo allí, y sin embargo, si leemos el texto de cerca, el orador dice otra cosa que lo que parece afirmar. Examinemos algunos indicios de este fenómeno.

Vimos que Pericles insistía en que era posible para el ciudadano ateniense abocarse paralelamente a la vida política y a sus asuntos privados (o sea, ejercer un oficio); en realidad, las cosas son más complicadas de lo que parece a primera vista. El orador desarrolla esta idea de dos maneras diferentes:[40] sería ingenuo creer que se repite. De hecho, si prestamos atención a la distancia que separa la *epiméleia* (preocupación activa por la política, administración de los asuntos de la ciudad) de la simple decisión (*gnónai*), si traducimos *prós érga tetramménois* como "los trabajadores" (55), y si permanecemos atentos al matiz que implica el uso de una forma negativa como *mé endeós*, entonces Pericles se pone a sostener otro discurso, que podríamos traducir así: "Es posible a las mismas personas ocuparse de sus asuntos privados y a la vez de los públicos, como para los que trabajan entender lo suficiente de las cuestiones políticas" (56).

Pero esta traducción, evasiva y al mismo tiempo poco clara, no da cuenta todavía de un modo total de un texto difícil y ambiguo, porque ignora las múltiples dificultades con las que han tropezado los eruditos, dificultades que los llevaron a echar un anatema sobre el término *hetérois* ("los otros") (57); olvida, además, que ningún orador *oficial*, aun investido con el prestigio de Pericles, podría reconocer tan abiertamente la existencia de "dos clases" en Atenas. Para decirlo más sutilmente, Pericles sostiene sin duda dos discursos en uno solo; reconoce a todos la competencia política, pero no excluye que ésta sea de diferente índole en dos categorías de atenienses, o sea, aquellos que se ocupan, al mismo tiempo y con la misma vigilancia, de su *oikos* y de la ciudad (58), y aquellos a quienes el ejercicio de un oficio no impide tomar decisiones en la asamblea, donde la mul-

democracia: la soberanía de la mayoría –*to pleíon kúrion*– y la libertad) y VI, 1317 b 9-10.

40 Tucídides, II, 40, 2: *Éni te toís Artois... kaí hetérois...* [el pasaje completo dice: "Arraigada está en ellos la preocupación de los asuntos privados y también de los públicos; y estas gentes, dedicadas a otras actividades, entienden no menos de los asuntos públicos". (N. de la T.)].

tiplicidad de sus actividades se resuelve en una unidad *política*. Procediendo de ese modo, Pericles responde a las críticas de los oligarcas para quienes "un labrador miserable, aun no siendo ignorante, es incapaz de poner sus ojos en el bien común, como demuestran los hechos",[41] y su respuesta es específicamente democrática; pero también constata una división de las tareas, que deja a los aristócratas el acceso a los principales cargos de la ciudad. Sin embargo, el desarrollo es lo bastante sutil como para que el auditorio comprenda lo que desea comprender (59): "El ejercicio de los diversos oficios no impide entender suficientemente las cuestiones políticas" –versión destinada al uso de los "semiinstruidos"–, o en el otro caso: "los otros, los trabajadores de toda especie, pueden tomar decisiones correctas, a pesar de todo" –sentido más secreto, que sólo descifra la élite culta–. Se trata de un criterio democrático, de una formulación doble: en un solo párrafo, el orador habla a esos dos públicos que la democracia pretende tratar como un solo cuerpo cívico, unidad preservada por una bella ambigüedad en el texto del *epitáphios* (60).

Una desviación similar limita en el discurso la función de la ley. Al afirmar que "a todo el mundo asiste, de acuerdo con nuestras leyes, la igualdad de derechos en los conflictos privados",[42] Pericles admite esos dos criterios fundamentales de la democracia que son las leyes y la igualdad. Pero, en realidad, relega la eficacia de los *nomoi* solamente a la esfera de las relaciones privadas, lo que priva de toda significación a la noción de *isonomía*, que se vuelve así caduca e imposible de reconocer (61). De hecho, siempre del lado de acá o de allá del mundo político, las leyes no ocupan en el *epitáphios* el lugar central que la vida ciudadana les asigna comúnmente, ya que luego de limitar su intervención a la regulación de las transacciones privadas, el orador vuelve a disolver su especificidad integrándolas en un conjunto más vasto, el de los *nómima*, o sea, venerables costumbres ancestrales (62). Al distinguir dos clases de leyes, "de entre ellas sobre todo [a] las que están dadas en pro de los injustamente tratados, y [a] cuantas por ser leyes no escritas comportan una vergüenza reconocida",[43] Pericles no menciona realmente las leyes escritas, base del régimen democrático:[44] se comprenden como escritas de un modo implícito (63) por oposición a las leyes no escritas, las *ágraphoi nomoi*. A la inversa, la presencia de esas *ágraphoi nomoi* es por sí misma un fenómeno significativo. Se sabe hasta qué punto la tradición aristocrática griega desconfía de la escritura de las leyes (64); y cuando en el siglo

41 Eurípides, *Suplicantes*, 420-422.
42 Tucídides, II, 37, 1.
43 *Ibid.*, 37, 3.
44 Demóstenes, *Contra Timócrates*, 5 (las leyes –y las leyes escritas– como aporte esencial de la democracia); 75-76 (*nomos* opuesto a *oligarkhía*).

IV a.C. algunos escritores atenienses exaltan las leyes no escritas,[45] hay que ver en ello, alúdase o no a Esparta, un rasgo conservador.[46] No deja de ser cierto, como lo observa E. Büchner (65), que Pericles no critica realmente la legislación escrita, presupuesta de manera implícita en su propio párrafo; Gorgias va mucho más lejos que él cuando alaba a los muertos que prefirieron con frecuencia la corrección del razonamiento y la palabra y no la observancia rigurosa de los puntos de la ley,[47] en virtud de ese *nomos* religioso y a la vez político[48] que es la observancia del *kairós* [medida, conveniencia]. Pero de cualquier modo, merece atención el que se presenten las leyes no escritas como una de las características esenciales de la democracia ateniense, sobre todo si ello implica, como algunos sostienen, una tendencia general de la oración fúnebre (66). Refiriéndose a las "leyes de Dracón", los oradores del siglo IV a.C., cuando hablan en las tribunas o en la asamblea,[49] presentan ese primer código escrito como una de las glorias de Atenas (67). ¿La oración fúnebre sería resueltamente sorda, entonces, a los logros de la historia?

Interrogaremos asimismo esa "reconocida vergüenza" (*aiskhuné homologouméne*) que sanciona la transgresión de las leyes no escritas. Quizás el uso de este término corresponde al deseo de agregar a "la observancia de la regla por sí misma, [...] un sentimiento más íntimo y personal" (68), al modo como *aidós* [pudor] se agrega a *diké* [justicia] en el mito de *Protágoras*.[50] La *aiskhuné* de las leyes no escritas moderaría el rigor de las reglas escritas, así como *aidós* atenúa la rigidez de *diké*. Pero *aiskhuné* conlleva más de un matiz: hay en esta palabra una especie de eco de las sociedades arcaicas, donde "cada uno se siente bajo la mirada del otro" (69); en efecto, la "vergüenza", como la noción de *aidós* –con la cual presenta mucha afinidad (70)–, designa el peso de la opinión pública[51] (71) y su evocación nos remite a la moral aristocrática más antigua (72). Así, se cierra con el término *aiskhuné* un párrafo abierto por el temor (*déos*) y aunque el orador ponga mucho cuidado en separar los dos términos en una especie de quiasmo, el binomio *déos/aiskhuné* no deja de evocar en sordina el muy antiguo *aidós kaí déos*[52] –que rebrota pese a todo en el siglo V a.C. recuperando su actualidad en la tragedia (73) y que bajo la forma *phóbos/sébas* [espanto/respeto] presidía en las

45 Isócrates, *Areopagítico*, 41; Platón, *República*, 425 b 7-8 y d 6-8.
46 Véase Plutarco, *Licurgo*, 13, 4.
47 DK [versión Diels-Kranz] 82 B 6, p. 285, II, 7-8.
48 *Ibid.*, II. 8-9: *theiótatos kai koinótatos nomos.*
49 Demóstenes, *Contra Aristócrates*, 51; Lisias, *Contra Léptines*, 158; *Contra Timócrates*, 221.
50 Platón, *Protágoras*, 322 c 2, c 4, d 1 y d 5.
51 Véase Lisias, 25 (en Maratón, los atenienses temieron más la vergüenza frente a sus propias leyes que los peligros exteriores).
52 *Ilíada*, XV, 657-658; *Himno a Deméter*, 190.

Euménides el elogio del Areópago–.[53] ¿A pesar de las sutiles precauciones del orador, el Areópago estaría más presente que la *Boulé* en el *epitáphios*? La pregunta es importante, aun cuando deba quedar abierta.

Si volvemos ahora a la definición inicial de la constitución ateniense dada por Pericles, no nos sorprenderá que el orador recurra a la antítesis entre *kaleísthai* [recibir una denominación] y *pephukénai* [estar naturalmente dispuesto] (74) para caracterizar la democracia como un *nombre* que la realidad del régimen desborda ampliamente.[54] Se puede pensar que esa definición revela que Pericles está a la defensiva (75); pero la palabra *demokratía* no deja por ello de presentarse como una especie de concesión formal. J. de Romilly piensa que no debemos ver en este texto "oposiciones propiamente dichas [...], cada punto de vista rectifica y completa al anterior sugiriendo la armonía del régimen" (76). Pero, sin ir tan lejos como el escoliasta, para quien el orador afirma que Atenas, democracia sólo por su nombre, es de hecho una aristocracia, nos vemos obligados con todo a comprender esta frase como la oposición entre un *ónoma* [nombre] y su *ergon* [acción], aun cuando, como es costumbre invariable de Tucídides, la antítesis sólo se exprese a medias.

El texto se leerá, entonces, como lo propone G. Vlastos en una excelente traducción que transcribimos:*

> Por supuesto (*mén*), nuestra constitución, siendo un gobierno para el pueblo, se llama "democracia"; pero (*dé* adversativo, atenuando una vez más la asociación que podrían hacer los atenienses con esa palabra imponente), si 1) por un lado (*mén*, concesivo y por ende sin oponerse a *demokratía kékletai*), desde el punto de vista de las leyes somos iguales en los litigios, 2) por otro lado (*dé*, fuertemente adversativo, constituyendo una real oposición con *demokratía kékletai*), desde el punto de vista de los títulos, cada uno obtiene una preferencia según la estima de que goza, es decir, a causa a) menos de su clase b) que de su excelencia (77).

Areté soporta así todo el sentido de la frase. Una vez que la *isonomía* queda relegada a la esfera de lo privado, el *valor* permanece como única medida de la vida política: a *katá toús nómous* se opone *katá tén axiósin*, por donde se introducen emulación y afirmación de un mérito personal (78). Adoptando un len-

53 Esquilo, *Euménides*, 690-691, 697-698 y 700.
54 Tucídides, II, 37, 1.
* Traducimos directamente desde el francés los dos párrafos de Vlastos que Loraux traduce desde el original inglés. [N. de la T.]

guaje platónico-aristotélico,[55] diremos que a la igualdad aritmética, norma de las relaciones privadas, se opone una especie de igualdad geométrica, principio del acceso a los cargos (79). Si situamos la expresión *ap'aretés protímatai* en el punto culminante del período, ¿el orador, como lo afirma Vlastos, quiere sugerir que la democracia ateniense es una "aristocracia del talento"? (80). Habría que matizar esa fórmula. En efecto, utilizando el término *areté*, Pericles evita el término propio de *aristokratía* (81), que designa de un modo demasiado explícito un régimen en el que Atenas no se reconocería (82). Intenta sin duda hacer reconocer el espíritu aristocrático de la democracia ateniense, que nunca dio "la espalda al ideal aristocrático, [preservando] siempre una zona de actividad pública donde la excelencia de la minoría podía darse libre curso" (83).

Era legítimo, por lo tanto, delimitar esa "zona de actividad pública" en que la *areté* cumple una función precisa; pero todo ocurre como si el *epitáphios* redujera el conjunto de la vida política ateniense a esa esfera privilegiada donde una elección distribuye los honores entre los hombres escogidos. Si hay que defender la democracia contra las críticas que ven en ella un régimen en que los "no-profesionales" hacen ley,[56] en que "los pobres y el pueblo gozan de más ventajas que los nobles y los ricos",[57] entonces, para elogiarla ¿hace falta ocultar lo esencial de la práctica democrática? De hecho, el lector buscará en vano en el *epitáphios* una mención de los puestos no electivos cuya atribución depende democráticamente del sorteo,[58] servicio institucionalizado a su vez –no lo olvidemos– por la *mistoforía.* Más aun, ningún párrafo se refiere a ese ejercicio directo e igualitario de la ciudadanía que es la asistencia de la *ekklesía* ni tampoco a la vigilancia del *demos* soberano sobre sus magistrados, sometidos a un control sin indulgencia.[59]

Es cierto que Pericles no desdeña distinguir la *areté* apreciada en Atenas de su homónimo oligárquico que se confunde con el linaje o la fortuna (84): "No es la pertenencia a una categoría, sino el mérito lo que hace acceder a ellos; a la inversa, la pobreza no tiene como efecto que un hombre, siendo capaz de rendir servicio al Estado, se vea impedido de hacerlo por la oscuridad de su condición"[60] (85). En su rechazo de los criterios sociales que fundan los *regímenes* oligárquicos, la

55 Aristóteles, *Política*, VI, 1317 b 3-4 (igualdad conforme al número, igualdad conforme al mérito).
56 Platón, *Protágoras*, 319 b-d; Jenofonte, *Memorables*, 1, 2, 9; *Dissois Logoi*, DK, 90, 7.
57 [Jenofonte], *La república de los atenienses*, I, 2.
58 El sorteo, en cambio, ocupa un lugar central en Heródoto (III, 80: discurso de Otanes) y está implícito en *Heraclidas* de Eurípides (36; véase la nota de la versión anotada por el editor Méridier, C.U.F.).
59 Heródoto (*ibid.*), en cambio, otorga un lugar importante a esos dos elementos, enumerados después de mencionar el sorteo.
60 Tucídides, II, 37, 1.

democracia se vuelve de ese modo el refugio del puro *principio* aristocrático (86). Pero las precisiones que dan los oradores son claras sólo en apariencia.

De este modo, la fórmula *ouk apó mérous to pleión... é ap'aretés* [no es la pertenencia a una categoría... sino al mérito] ha dejado perplejo a más de un comentarista. Algunos, que no admiten –o no explican– la ausencia del sorteo y la rotación de los puestos,[61] creyeron adivinar en *apó mérous* una alusión a esos criterios democráticos que no se encuentran por ningún lado (87). Pero son intentos desesperados e irreales, que pecan por desconocimiento de la estrategia del discurso. ¿Acaso un orador oficial cometería la torpeza de negar frontalmente, frente al pueblo reunido, las bases mismas de la democracia (88)? En realidad, ni el *epitáphios* ni ningún otro discurso conocido se preocupa por el sorteo ni por la rotación de los cargos; pero, como bien observaron J. de Romilly y G. Vlastos, el empleo de *méros*, que designa por lo común a una fracción de la sociedad,[62] apunta en este contexto a la pertenencia a una categoría o clase, y es con deliberada intención que Pericles no usa un término más preciso como *ploûtos* o *génos* (89) porque de ese modo la imprecisión de la fórmula permite que todas las categorías sociales se reconozcan en ella.

Pero existe otra ambigüedad mucho más grave en esta fórmula que pocos intérpretes han observado (90). Hubiera sido útil, en efecto, subrayar de qué modo el orador niega la importancia de los criterios sociales en el reclutamiento de los magistrados a la vez que los hace acceder a sus cargos de un modo subrepticio. En efecto, *ou... tó pléon... é...* no es el equivalente exacto de *ouk... allá...* y al afirmar que la selección se hace menos en función de la pertenencia a una categoría que en función del mérito, Pericles reconoce implícitamente que el lugar ocupado por cada uno en la jerarquía de las clases establecidas en el censo de Solón no es indiferente (91). ¡Entiéndalo quien pueda!

Por último, cuando Pericles afirma que la pobreza no es un déficit, parece apuntar simultáneamente a dos objetivos contradictorios: enunciar un principio igualitario y reconocer implícitamente la existencia de una jerarquía de prestigio dentro de la ciudad. No se puede negar que la igualdad democrática distingue entre *axióma* (la consideración social, el rango) y *axiósis* (aprecio de los atenienses por alguno de ellos, aprecio que sabe ver su valor real más allá de la oscuridad de la situación de un ciudadano pobre). Es éste un punto capital. Pero *axióma* es también un eco de *axiósis* y la construcción misma de la frase (*oud'aú*: ni, a la inversa...) indica que no se ha abandonado la esfera del aprecio del mérito, es-

61 Al contrario de Eurípides en *Suplicantes*, 406-407 (y de Aristóteles, *Política*, VI, 1317 b 3-11).

62 Eurípides, *Suplicantes*, 241: *méros* (clase social); véase 238: *merís*, 244: *moirón*. Veáse además Tucídides, VI, 39, 1: *méros* = clase social (dos veces).

fera de los cargos electivos donde el prestigio es un elemento determinante:[63] ¿de qué manera el pobre, privado por definición de consideración social (*axiómatos aphaneíai*), podría "rendir servicio al Estado (92)"? Sería vano buscar en esta frase, como lo han hecho algunos historiadores (93), una alusión a la mistoforía. Todo sugiere, en cambio, que el orador no ha dejado de asimilar democracia y *areté* sin dejar ni por un momento que se confundieran constantemente los rastros que permitirían aclarar esa extraña asimilación.

Pero hubo desde la Antigüedad un lector que no se dejó engañar por las apariencias sutilmente tramadas por Pericles y Tucídides. Ese lector fue Platón. Cuando critica la democracia a través del propio elogio de ésta, hace resaltar ostensiblemente las palabras que Pericles elude (94) y revela así a plena luz lo que sobreentendía el *epitáphios*, no sin subrayar la falta de coherencia de esas intenciones ocultas. Así, la oposición, solamente sugerida, entre el nombre y la realidad del régimen se desarrolla aquí con gran lujo de antítesis,[64] y una sola fórmula (*met'eudoxías pléthous aristokratía*) le basta a Platón para transformar *areté* en *aristokratía*, para mostrar que el rol de la multitud se limita esencialmente a la aprobación,[65] y en vistas a arruinar la definición que acaba de dar: ¿cómo imaginarse una aristocracia apoyada en la *eudoxía pléthous*? Con tal de que la muchedumbre tenga una buena *doxa* (opinión)...

Para ser más precisos aun, un pasaje del *Menéxeno* se refiere irónicamente a la oposición de *apó mérous* y *ap'aretés*. Cuando Sócrates alaba a Atenas por ser una "aristocracia con la aprobación de la muchedumbre", da como prueba el hecho de que conservó a los reyes:[66] "Porque reyes siempre tenemos –dice–, unas veces lo son por su linaje, otras veces por elección". Si bien reconocemos en los reyes *ek génous* a los "filobasileis", los "reyes elegidos" han planteado un problema. Se quiso ver en ellos al arconte-rey y, por extensión, al conjunto de los arcontes (95). ¿Pero es posible que Platón cometiera el grosero error de dejar la designación de magistrados en manos de una elección por sorteo? Tenemos que considerar como intencional ese "error". Sustituyendo con un juego de palabras *areté* por *hairetói*, Platón "fuerza" y elucida una vez más el texto del discurso de Pericles:

63 Como lo pone de relieve *hós hékastos en tói eudokimei.*

64 Platón, *Menéxeno*, 238 d 1-2: "Unos lo llaman (*kaleí*) gobierno del pueblo, otros le dan otro nombre, según les place, pero es, en realidad (*téi aletheíai*), un gobierno de selección con la aprobación de la mayoría".

65 Del mismo modo, en 238 d 4-5, Platón empieza por proclamar el *krátos* de la muchedumbre ("Pero el poder de la ciudad corresponde en su mayor parte a la mayoría –*egkratés tó pléthos*–) y termina por reducir ese poder a la proclamación de "los mejores" como dirigentes (la muchedumbre les da *arkhai kaikrátos*).

66 *Menéxeno*, 238 d 2-4.

la conversión de magistrados designados por alcurnia en magistrados elegidos le permite revelar el proceso por el cual, sin dejar de recusar el linaje como criterio de acceso a los cargos,[67] el orador oculta deliberadamente el sistema del sorteo para valorizar solamente la elección (96).

Al someter el discurso a esta lectura crítica, Platón apuntaba sin duda al mismo tiempo a Tucídides, a Pericles y a la oración fúnebre; pero según él, ningún lector del *epitáphios* pudo eludir el carácter aristocrático de ese elogio de la democracia, carácter que plantea, en efecto, un problema: si es cierto que el gobierno de Pericles contribuyó más que ningún otro a dar sólidos fundamentos a la democracia ateniense, ¿cómo explicar el hiato que separa su discurso, tal como lo reconstruye Tucídides, de su práctica política real? Muchos son los historiadores que han puesto énfasis en este desfasaje. Puede causar asombro que el hombre de Estado que hizo posible el acceso más amplio a las magistraturas limite aquí la *isonomía* a las transacciones privadas (97). No menos extraña resulta la ausencia de alusiones a la práctica de la *mistoforía*, que por haber abierto a todos la participación en los asuntos de la ciudad es el blanco de los ataques reaccionarios (98). ¿Debemos imputar a Pericles esta anomalía? ¿O atribuirla a Tucídides? ¿O es banal en un *epitáphios*? Porque en ningún otro *epitáphios* conocido encontramos un elogio de la *mistoforía*, hecho que J. de Romilly no evalúa en su justa medida cuando afirma que "la idea del *misthós* hubiera podido muy bien figurar en el desarrollo del texto" (99).

Descartaremos por anticipado la hipótesis según la cual bajo el gobierno de Pericles Atenas no habría conocido realmente la democracia. Pericles ejerció una autoridad de hecho, por cierto, pero dentro de las instituciones democráticas (100); y además, afirmar que existe democracia a condición de que todo "gran hombre" haya desaparecido (101) equivale a otorgar existencia a ese régimen sólo a partir del año 428 a.C., lo cual carece de toda seriedad.

¿Tenemos que pensar entonces que ese hiato es la marca que dejó la historia en el discurso del hombre político? Los que sostienen esa hipótesis acostumbran a oponer el Pericles histórico al personaje de Tucídides, lo cual permite no imputar a las coerciones de la oración fúnebre como género el carácter aristocrático del texto del *epitáphios*. Es así que para H. Vretska, bajo la apariencia de elogiar la democracia, el *epitáphios* no es otra cosa que el comentario de la frase tan conocida: "Bajo el nombre de democracia, en realidad gobernaba el primer ciudadano"[68] (102), y para R. Goossens y F. M. Cornford, que hacen de Pericles

67 *Ibid.*: *ek génous* forma con *hairetoí* el mismo par de términos que el formado por *apó mérous* y *ap'aretés*.
68 Tucídides, II, 65, 9.

la encarnación de la *timé* de Atenas (103), todo se explica por la rápida eclosión de una "leyenda de Pericles" (104) que se difunde después de la muerte del hombre político.

No es nuestra intención disimular que un vínculo estrecho une el *epitáphios* con el conjunto de la obra de Tucídides,[69] y sobre todo con los dos primeros libros y los otros dos discursos de Pericles transcritos en ellos, o con el retrato que erige el historiador del hombre de Estado a guisa de elogio fúnebre: algunas afirmaciones del *epitáphios* hacen eco, con toda evidencia, de tal o cual frase de los corcirios o los corintios;[70] el último discurso de Pericles desempeña la función de revelador respecto del *epitáphios*, desarrollando lo que éste sólo sugería[71] o proclamando lo que éste callaba;[72] y en la insistencia de Tucídides en subrayar que el prestigio era la única base de poder del "primer ciudadano", puede verse una aplicación directa del desarrollo sobre la *axiósis*.[73] No por ello es menos cierto que por su abstracción, que contrasta fuertemente con el realismo de los otros discursos de Pericles, y por la importancia que se da en ellos a la *timé* (105), el *epitáphios* dispone de cierta autonomía en la economía general de la obra, y por eso pudo verse una "singularidad" en la "presencia misma" de este discurso (106), dominado desde el principio hasta el final por representaciones aristocráticas. Sería razonable, por consiguiente, estimar que sin dejar de reconstruir el discurso en función de las perspectivas de conjunto de su texto, no fue una mera casualidad que Tucídides haya integrado el *epitáphios* a su *Historia*. Sin duda, era esencial para su proyecto lo que el orador había dicho realmente, o lo que el género le hacía decir.

Ahora bien, muchos indicios sugieren que Pericles pronunció efectivamente un discurso muy semejante al *epitáphios* literario. Después de señalar todo lo que vincula este texto con el pensamiento del historiador, J. de Romilly observa que las ideas expresadas son las del hombre político y concuerdan perfectamente con el clima de principios de la guerra de Arquídamo (107). Del mismo modo, V. Ehrenberg piensa que es posible atribuir a Pericles la idea de que los ciudadanos deberían "estar enamorados del poderío de Atenas"[74] (108); B. M. W. Knox recuerda por su lado que el vínculo de los atenienses con su ciudad en la época de

69 Compárese, por ejemplo, Tucídides, III, 42, 2 (Diodoto) y II, 40, 2 (Pericles); III, 67, 6 (Esparta como *parádeigma*) y II, 37, 1 (Atenas como *parádeigma*).

70 Atenas, los aliados y la *kharis*: *ibid*, I, 33, 1-2 (discurso de los corcirios); II, 40, 4 (*epitáphios*). Atenas, Esparta, los actos y la reputación: I, 69, 5 (discurso de los corintios); II, 41, 3 y 42, 2 (*epitáphios*).

71 *Pása thálassa kai gé*: *ibid*, II, 41, 4 (*epitáphios*); II, 62, 2 (último discurso).

72 La memoria: *ibid*, II, 41, 4 (*epitáphios*); la memoria y el declive: II, 64, 3 (último discurso).

73 Compárese *ibid*., II, 37, 1 y II, 65, 4 (*pleístou áxion*), 8 (*axióma* y *axiósis*).

74 Tucídides, II, 43, 1: *erastás... autés*.

Pericles está penetrado de veneración (109). Por último, lo que es más importante, existe una semejanza inquietante entre el *agón* de las *Suplicantes* y el texto de Tucídides, semejanza ya observada pero que favorece la tesis de la anterioridad del discurso –*o de sus temas*– respecto de la tragedia, en la medida en que Eurípides parece explicitar de modo sistemático lo que en Pericles permanece implícito: es el caso de los párrafos sobre las divergencias privadas entre ciudadanos,[75] la participación del pobre en la vida pública,[76] la posibilidad de rendir servicio al Estado, asociada con la libertad.[77] Tendríamos razones, sin duda, para pensar que ambos escritores se inspiran en una misma fuente, en este caso el *epitáphios* efectivamente pronunciado por Pericles (110).

Debemos, entonces, buscar la impronta propia de Tucídides en el registro de la expresión, concordante con el conjunto de la obra, más que en el contenido o la estrategia del discurso. Fidelidad al género, a las circunstancias, al contenido y al espíritu que lo anima, si no a la letra en sí misma. ¿Esa reconstrucción no concuerda acaso con los grandes principios formulados por el historiador en el célebre texto metodológico expuesto en el libro[78] (111)?

Sin embargo, aun admitiendo que el *epitáphios* es discurso de Pericles antes de ser texto de Tucídides, el carácter aristocrático del desarrollo sobre la democracia adquiere un nuevo alcance. Porque para dar esa imagen del régimen que él mismo ha contribuido a fortalecer, el hombre político, en su calidad de orador oficial, debe recibir el impacto de un género dominado por representaciones nobles. El estudio del *epitáphios* más "original" abre al estudio de la oración fúnebre, el discurso singular da pruebas del espíritu que anima al género.

Otros tiempos, otros oradores, estrategia diferente para servir un mismo proyecto: existe en el siglo IV a.C. otra manera de ennoblecer la democracia, que consiste en relegar su fundación a la época del mito. La democracia, adquisición histórica y marco del discurso, debería ser ciertamente "el único título de gloria ateniense que extrae sus letras de nobleza únicamente del presente" y no del pasado (112). Pero en Lisias, Demóstenes o Hipérides, la oración fúnebre ignora no sólo el carácter históricamente fechado del régimen –ya que desconoce por igual a Clístenes y a los pisístratas–[79] sino además su desarrollo y sus transformaciones, oponiéndose en este punto a las *Átidas* del siglo IV a.C., que utilizan la descripción histórica y cronológica de la constitución ateniense como un arma política (113); y mientras que en los textos de un Heródoto la expresión *hoi Athenaíoi*,

75 *Ibid.*, II, 37, 1: Eurípides, *Suplicantes*, 433-436.
76 *Ibid.*, II, 37, 1 y 40, 1-2: Eurípides, 420-422, 424 (*axióma*), 433-434.
77 *Ibid.*, II, 37, 1 (final)-2: Eurípides, 438-439.
78 *Ibid.*, I, 22, 1.
79 En cambio, como ya lo vimos, Demóstenes hace de Teseo el fundador de la *isegoría* (§ 28).

después de haber designado de modo neutro a la ciudad de Atenas, se asocia cada vez con mayor frecuencia, a partir del libro v, con la democracia y con el *demos* como fuerza política (114), la oración fúnebre no registra esa progresión: la apelación *hoi Athenaíoi* parece inmutable en los *epitáphioi*, quizá porque los atenienses se conciben como constituyendo un *demos* desde los orígenes; pero al mismo tiempo, la democracia se vuelve un componente de Atenas tan esencial como ajeno a la historia (115).

Platón ha percibido con gran claridad ese rasgo de la oración fúnebre; según él, la táctica de los oradores consiste en decir que el régimen ateniense fue siempre el mismo desde sus orígenes,[80] lo que les permite efectuar una amalgama entre "los que han muerto en la guerra", "todos nuestros antepasados que nos han precedido" y "nosotros mismos que aún vivimos";[81] de ese modo, la democracia, estirada hacia el pasado, se convierte en una "buena forma de gobierno (*kalé politeia*)",[82] idéntica a sí misma otrora y en la actualidad. Lo cual probaría, si es que aún hacen faltan pruebas, que en el *Menéxeno* Platón no sólo critica el *epitáphios* de Pericles (116) –que alaba a la democracia *hic et nunc*– sino que cuestiona además, y de modo más general, la oración fúnebre de su época y con ella todos los panegíricos de Atenas en que el Estado no extrae la gloria de sí mismo sino –muy aristocráticamente– de la exaltación de los antepasados.

Al vincular la democracia con el tema de la autoctonía (117), los atenienses ocultan, por cierto, el tiempo de los tiranos (118), pero parecen no percibir la paradoja que resulta de hacer de Atenas una ciudad *progresista por linaje*; así, el *topos* de la autoctonía disfraza la conciencia histórica que Atenas podría tener de sí misma (119).

Más que cualquier otro, el *epitáphios* de Lisias da testimonio de la ambigüedad que implica ese procedimiento por el cual el elogio de la democracia se injerta en la alabanza de la autoctonía,[83] presentada como una prueba de nobleza ya que, por su linaje, los atenienses se oponen a la multitud vil de "todos esos pueblos de toda procedencia".[84] Así, la democracia, reino de la ley,[85] es una

80 *Menéxeno*, 238 c 5-7: "Pues estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, el gobierno de los mejores, que actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido la mayor parte del tiempo". Compárese con Isócrates, *Encomio de Helena*, 37 (a propósito de Teseo: *éti kaí nún*).

81 Compárese *Menéxeno*, 235 a 4-6 (crítica de la oración fúnebre) y 238 c 2-4 (discurso de Sócrates: "[...] también ellos fueron virtuosos como lo son los hombres de hoy, entre los cuales se hallan estos muertos aquí presentes").

82 *Menéxeno*, 238 c 2-3.

83 Lisias, 17: autoctonía; 18-19: democracia.

84 *Ibid.*, 17.

85 *Ibid.*, 19 (*nomos*).

consecuencia del origen legítimo[86] –y por ende noble– de los atenienses, en virtud de un razonamiento implícito, que Platón saca a la luz en el *Menéxeno*. Ese razonamiento extrae la igualdad política de la igualdad de origen[87] o establece una ligazón entre el origen heterogéneo de las otras ciudades y los regímenes de desigualdad que reinan en ellas:[88] una vez más y fiel a su táctica, el filósofo no se limita a hacer alusiones, que nos parecen claras, al texto imitado,[89] sino que le hace decir lo que éste sugería discretamente.

No es sólo en el despliegue temporal del texto donde *demokratía*, anexada a la autoctonía[90] y encuadrada por nobles hazañas,[91] se liga con *eugeneía*, sino que, de un modo absoluto, el tiempo del mito es para el orador el momento de la democracia. Esto equivale casi a decir que ella no tiene origen o que es inmemorial: "Y también fueron los primeros, y los únicos en aquel[los] tiempo[s], que derrocaron las monarquías que entre ellos se daban para instaurar la democracia";[92] la expresión *en ekeínoi tói krónoi* [en aquellos tiempos] puede remitir ya sea a la primera cuna de los autóctonos, es decir, al origen de la humanidad,[93] ya sea, con prescindencia del párrafo sobre la autoctonía, a la época de los altos hechos míticos.[94] No podrá menos que observarse en este párrafo una tensión entre mito e historia, ya que el orador presenta realmente la institución de la democracia como una especie de hecho histórico, como lo muestra el uso del aoristo *katestésanto* [instauraron], pero haciéndola remontar a un pasado lo bastante indeterminado como para que Atenas se convierta en *prótos heuretés* (el primer inventor) de la democracia.

Sin embargo, no podemos poner en duda los sentimientos democráticos del orador; *demokratía* no es para él, como en el *epitáphios* de Pericles, un mero nombre, sino un *hecho*,[95] que en su unicidad se opone a la multiplicidad de los re-

86 *Ibid.*, 17: *hé arkhé toú hiru dikaía.*

87 *Ibid.*, 239 a 3-4 y también 238 e 1-2.

88 *Ibid.*, 238 e 2-4: "Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías".

89 *Pantodapón*: véase Lisias, 17 (*pantakhóthen*); *tyrannídes kaí oligarkhíai.* Véase Lisias, 18 (*dynasteías*).

90 En el §20, el orador establece un encadenamiento entre la democracia y las hazañas históricas mediante la fórmula *phúntes kalós kaí gnóntes hómoia*, lo cual pone de relieve una vez más el vínculo entre "la noble cuna" y la buena *politeia* (véase *Menéxeno*, 239 a 7).

91 Lisias, 16: los Heraclidas; 20: Maratón.

92 Lisias, 18.

93 Por consiguiente, los atenienses son doblemente *prótoi*, por naturaleza y en la esfera de la vida ciudadana. El término indica a la vez una superioridad y una anterioridad.

94 En efecto, *prótoi dé* corresponde a *pollá mén* (hazañas).

95 Compárese Lisias, 18, con Tucídides, II, 37, 1 (*onómato... demokratía*).

gímenes despóticos.[96] Lisias utiliza el término sin reticencia ni sobreentendidos, lo cual hará todavía más manifiesto su paralelo con el desarrollo correspondiente en el *Panegírico*[97] de Isócrates, el cual, aunque se inspire con toda evidencia en el texto de Lisias, retomando sus principales puntos modifica lo que para su punto de vista presentaba un carácter demasiado democrático; reproduce todo salvo el término mismo de *demokratía*, que reemplaza por *politeia*,[98] expresión vaga que designa tanto una democracia como una oligarquía.[99] Y remitiendo al tiempo bienaventurado en que todavía no existían ni oligarquía ni democracia,[100] la adopción del término *politeia* le permite permanecer en una feliz indistinción en cuanto a la forma de Estado que pretende describir. Lisias, en cambio, que hace de la democracia una realidad y la llama por su nombre, no teme enumerar sus criterios esenciales: la libertad, que el orador, animado por un optimismo democrático exento de todo equívoco, otorga a todos[101] y no sólo a una mayoría;[102] la comunidad de las esperanzas mancomunadas en medio del peligro[103] –característica que Platón concedería quizás a la democracia, aunque la excluya en las oligarquías–;[104] la ley, evocada varias veces como norma del régimen,[105] el rol educativo del *logos* de deliberación y persuasión;[106] por último, oponiendo el mundo de la violencia a la esfera política,[107] el orador reitera los acentos con que Esquilo exaltaba en *Las Suplicantes* el poder del pueblo[108] en la época de Efialto (120) y asume como propia la afirmación democrática según la cual Atenas habría sido la primera ciudad civilizada[109] (121). La asimilación hecha en el *epitáphios* entre democracia y civilización recuerda más el mito de Protágoras que los desarrollos del *Panegírico*,[110] donde encontramos la civilización pero sin

96 Lisias, 18: *dynasteías/demokratía.*
97 Isócrates, *Panegírico*, 39.
98 Lisias, 18 (*demokratían katestésanto*); Isócrates, 39 (*politeían katéstesato*).
99 Véase, por ejemplo, Isócrates, *Panegírico*, 16.
100 *Panatenaico*, 119.
101 Lisias, 18 (*pantón*).
102 Véase Tucídides, II, 37, 1 (*pleíones*).
103 Lisias, 18.
104 Platón, *República*, VIII, 551 d-e.
105 Lisias, 18 (tres ocurrencias de *nomos*).
106 *Ibid.*: *hupó logou didaskoménous.*
107 *Ibid.*, 19: por un lado, gobernar mediante la fuerza, por el otro, establecer el derecho mediante la ley, hacerlo aceptar por la razón y obedecer en la práctica a esos dos poderes (reconciliación democrática de la acción y la palabra. Véase Tucídides, II, 40, 2-3).
108 Esquilo, *Suplicantes*, 365-375, 605-622, etcétera.
109 Lisias, 19: "Consideraban que, así como es cosa de fieras (*ergon ther on*) el ser dominados a la fuerza los unos por los otros, a los hombres, en cambio, les corresponde definir con la ley lo justo...".
110 Isócrates, *Panegírico*, 39.

la democracia –o del *Encomio de Helena*,[111] en que Isócrates atribuye a Teseo lo que para Lisias es obra de los atenienses–.

Sin embargo, podemos comprobar una vez más notas discordantes, porque ocurre que las digresiones democráticas utilizan un vocabulario que no lo es tanto. Cuando Lisias elogia a los atenienses por "honrar a los buenos y castigar a los malos mediante la ley",[112] se refiere por cierto al tema de Atenas campeona del derecho, pero la división del mundo en *kakói* y *agathói* [malos y buenos] –términos que el mismo Pericles eludía cautelosamente–[113] no estaría fuera de lugar en boca de un oligarca como Pseudo Jenofonte, o enunciado por un moderado como Isócrates. Así, en el *Areopagítico*, este último contrapone la "mala democracia" (es decir, la democracia) que otorga las mismas cosas por igual a buenos y malos, a la "buena democracia" (es decir, la constitución de los antepasados, que sólo tiene de democrático el nombre) que *honra y castiga a cada uno según sus méritos.*[114] En realidad, el tono de este pasaje evoca menos la *demokratía* que la *eunomía* [equidad, orden] de Solón, quien, "sin dejar de [redactar] leyes de un modo similar para el malo y para el bueno, [adapta] para cada uno una justicia recta"[115] (122) y, más aun que la *eunomía* de Solón, la *eunomía* de Esparta.[116] Ahora bien, nada indica que Lisias haya tratado de diferenciar *kakós* y *agathós* de los valores aristocráticos tradicionales asociados con esos términos para darles un sentido nuevo, en un genuino esfuerzo "democrático" por volver a definir los valores; y, por otro lado, no es nada seguro que se pueda decir realmente algo nuevo utilizando los mismos términos. Para exaltar democráticamente la ley, ¿habrá que emplear un lenguaje arcaizante, el mismo que emplean de manera natural adversarios y censores de la democracia?

Según un procedimiento análogo, la libertad, tema eminentemente democrático, se identifica con la *homonoía*,[117] eslogan de los moderados atenienses utilizado en abundancia por Andócides, Isócrates o Jenofonte[118] (123); es cierto que la restauración del año 403 imprimió a esta palabra un tinte democrático, bajo la

111 Isócrates, *Encomio de Helena*, 35.

112 Lisias, 19.

113 Tucídides, II, 37, 3.

114 Isócrates, *Areopagítico*, 21-22, donde volvemos a encontrar los pares de opuestos buenos/malos, recompensar/castigar.

115 Solón, 24 D 18-20 (= *Ath. Pol.*, 12, 4).

116 Véase, por ejemplo, Plutarco, *Licurgo*, 27, 5.

117 Lisias, 18: Estaban "persuadidos de que no hay mayor concordia (*homonoía*) que la libertad de todos".

118 Andócides, *Misterios*, 106, 108; Isócrates, *Contra Calímaco*, 68; Jenofonte, *Memorables*, III, 5, 16; por último, no es indiferente que para defender a un ciudadano acusado de maniobras antidemocráticas, Lisias apele a la *homonoía* (XXV, 20).

influencia de hombres políticos moderados como Arquino,[119] gran vencedor de la reconciliación nacional. Por eso, el uso de esta expresión en Lisias en el año 392 es a la vez comprensible pero a pesar de todo inquietante, porque prueba la facilidad con la que la democracia adopta un vocabulario que no es específico de ella.

¿El elogio de la democracia en la oración fúnebre sería siempre un conglomerado de diferentes elementos? El examen de pasajes "históricos" del *epitáphios*, ajenos al elogio propiamente dicho del régimen, permite a la vez confirmar y matizar esa impresión.

Para defender el imperio del siglo v a.C., el orador se cree obligado a sostener la tesis según la cual los atenienses implantaron para todos y sistemáticamente la democracia en las ciudades[120] (124); opone entonces sin ambigüedad el interés de la mayoría y de la minoría,[121] como podría hacerlo un jefe demócrata (125). En cambio, cuando evoca la grandeza de los hombres del Pireo que "sublevándose en defensa de la democracia"[122] no estaban "dispuestos a perder de su derecho ni pretendían tener más que los otros"[123] (126), proclama de modo perentorio que actuando de ese modo, "no obligados por la ley, sino inducidos por su naturaleza, imita[ban] así, en medio de nuevos riesgos, el antiguo valor de sus antepasados".[124] Una extraña distancia se ha instalado así entre la democracia, definida como el reinado de la ley y del *logos* educador,[125] y sus defensores, guiados por la *physis* y para quienes el dominio del *nomos* es una coerción. ¿Tenemos que comprender que los *agathói ándres*, por más convencidos demócratas que fueran, no se doblegaban ante ninguna otra ley que no fuera su (buena) naturaleza? ¿O que la carga afectiva contenida en el término *stasiásantes* espantó al orador, incitándolo a ornar a esos demócratas con virtudes más convencionales para hacer olvidar que fueron primero "resistentes"? Pero, oponiendo entre sí *physis* y *nomos*, mediante una antítesis que la tradición aristocrática no hubiera recusado[126] (127), Lisias no se conforma con adoptar los valores de los *áristoi*. Semejante al alumno de los sofistas, que juega de modo que el discurso cívico se contradiga consigo mismo, asocia la ley con la coerción (128) [*anágke*], la naturaleza con la persuasión (*peithó*), subvirtiendo así la oposición de *bía* respecto de *peithó*, principio regulador del pensamiento político griego.

119 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40.
120 Lisias, 56.
121 *Ibid.* (*óligoi/pólloi*).
122 *Ibid.*, 61: *hupér tés demokratías stasiásantes.*
123 *Ibid.*, 64.
124 Lisias, 61. Véase Tucídides, II, 39, 4: "[...] no con leyes –*nomoi*– [sino] con costumbres de valor –*trópoi*– queremos correr los riesgos".
125 *Ibid.*, 19.
126 Véase Critias, DK 88 B 22: "Un carácter noble (*trópos kréstos*) es más seguro que la ley (*nomos*)".

Elogio de la democracia, justificación del imperio, exaltación de los demócratas del Pireo: el cotejo de estos tres textos es instructivo, ya que permite apreciar la función de las representaciones aristocráticas en la oración fúnebre y la profundidad de la marca que dejan en el discurso. El imperio debe reconstruirse en una lucha real que deberá movilizar todas las energías democráticas frente a la hegemonía lacedemonia: de ese modo, las fuerzas que se oponen entre sí se nombran sin rodeos; en cambio, para exaltar a los combatientes del Pireo, el orador adopta un vocabulario aristocrático y los valores nobles parecen imponerse por vía natural, porque esos demócratas se han vuelto ya figuras paradigmáticas, pero también lo adopta porque no se evoca la guerra civil sin "cambiar hasta el sentido usual de las palabras respecto de los actos, en las justificaciones que uno da".[127] A medio camino entre esas dos estrategias, pero más cerca de la segunda que de la primera, el elogio de la democracia nombra los grandes principios que regulan la práctica política ateniense, pero protege el sistema disfrazándolo con calidades nobles y haciéndole echar sus raíces en el tiempo imaginario de los orígenes.

A fin de cuentas, los atenienses son para Lisias *agathói* antes de ser *pollói.* El orador sabe evocar, por cierto, la lucha de la mayoría contra los oligarcas, pero prefiere soñar con una ciudad que cimienta la concordia de todos sus miembros, "nobles por su origen, nobles por sus sentimientos". De ese modo y más aun que Pericles, hace frecuentes préstamos al vocabulario de los *oligói*, lenguaje que en la boca de estos últimos es perfectamente traicionero porque, como lo comenta Tucídides, la "aristocracia" no es la realidad de la oligarquía sino, a lo sumo, su cobertura ideológica.[128] Pero no es una razón suficiente para que la democracia se apodere a su vez de semejante fraseología...

Si el elogio va dirigido al objeto real al que en principio está destinado, tenemos que preguntarnos entonces si los oradores no elogiarían tal vez, bajo el apelativo de democracia y de manera inconsciente, a una ciudad imaginaria o por lo menos ideal, sin tensiones ni facciones. En este sentido –y sólo en éste– podemos calificar su discurso de *ideológico*, ya que expresa más bien lo que la ciudad desea ser para ella misma en vez de describir lo que es en realidad.

Se pudo observar que "en todas las épocas de su existencia la *polis* fue una realidad y al mismo tiempo un ideal" (129); tendríamos que añadir que para constituirse, ese ideal desconoce las divisiones políticas efectivas. M. I. Finley nos llama la atención sobre el extraño proceso por el cual la palabra *stásis*, que desde el punto de vista etimológico no designa otra cosa que una "posición"

127 Tucídides, III, 82, 4.
128 *Ibid.*, 8 (*aristokratía sóphron* es, para designar la oligarquía, un *onóma euprepés*).

política, va cargándose de connotaciones peyorativas hasta el punto de adquirir el sentido de "sedición"; coincidiremos con él en que la explicación de este fenómeno no debe buscarse en el orden filológico sino en la propia sociedad griega, que se niega a admitir que la opción política pueda depender legítimamente de consideraciones o intereses de clase, asignando al Estado objetivos intemporales y universales (130). Tendríamos incluso que extremar este análisis, ya que el presente estudio nos obliga a reconocer que esa actitud no es sólo obra de escritores hostiles a la democracia; cuando borran instituciones tan cuestionadas como la mistoforía o el sorteo, cuando instalan a la ciudad en la eternidad de una imagen estereotipada,[129] o cuando conciben a Atenas como una *physis* inalterable que nada puede modificar –ni siquiera la institución de lo político– (131), los oradores oficiales también contribuyen a transformar la democracia en una bella y armoniosa totalidad. Esta figura de Atenas se compone probablemente de elementos heteróclitos –y en este sentido se presta a las burlas de Platón– pero se presenta antes que nada como apaciguadora y en esa perspectiva la *stásis* es un mal, el mal absoluto.

Sin embargo, a principios del siglo IV a.C. los *epitáphioi* de un Lisias o de un Platón dedican párrafos enteros a las luchas civiles del final del siglo que antecedió; sin duda, les era tan difícil ignorarlas como les era imposible olvidar completamente, para la democracia restaurada, que la ciudad se había dividido en dos. Exaltar la unidad de la ciudad sin pasar por alto las disensiones intestinas es una tarea paradójica que pone en funcionamiento todas las astucias de la elocuencia oficial. Esto nos lleva a volver de nuevo a esos párrafos en que se revela en toda su complejidad la estrategia política de la oración fúnebre.

Cuando se imaginan otra Atenas, una Atenas no democrática, o cuando critican la Atenas real, los escritores conservadores no tienen dificultades en dar cuenta de la *stásis*. Basta con imputar su responsabilidad a la democracia y a sus jefes[130] (lo cual a menudo viene a ser lo mismo). Jenofonte, por ejemplo, resumiendo en las *Memorables* las grandes líneas de un elogio de Atenas, caracteriza la ciudad por la "amistad mutua" que reina idealmente entre sus miembros[131] y a la vez por un estado casi endémico de división que opone a los ciudadanos entre sí en la realidad de los hechos;[132] pero bastaría con un buen jefe para que todo

129 Sólo en forma de evocación, citaremos a Hipérides, 5, texto que ya estudiamos en el capítulo II, 3; véase también Isócrates, *Panegírico*, 52, y *Menéxeno*, 244 c 3.

130 Véase, por ejemplo, Aristófanes, *Caballeros*, *passim*; Eurípides, *Suplicantes*, 423-425 (palabras del heraldo tebano); Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 28.

131 Jenofonte, *Memorables*, III, 5, 2.

132 *Ibid.*, 16-17.

vuelva al orden normal.[133] Así, la crítica de los jefes demócratas, convertidos en únicos responsables de la división, resuelve fácilmente la contradicción: sin la *stásis*, ese parásito maligno injertado en la naturaleza buena de la ciudad, Atenas saldría siempre triunfante.[134]

Es evidente que la oración fúnebre democrática no dispone de ese procedimiento pero se inspira ampliamente en el repertorio de la *areté*, construyendo con el material que le proporciona una democracia aristocrática el símbolo mismo de la unidad. Por eso, el episodio de las luchas civiles es el único que se menciona en toda la historia interna de Atenas. Así, Lisias considera a los demócratas del Pireo como los verdaderos representantes de la unidad ateniense, preocupados únicamente por la salud de la ciudad,[135] y en el *Menéxeno* la guerra civil se vuelve –como ya hemos visto– una paradójica manifestación de la fraternidad (132). El relato de este episodio, en el que la disensión se transforma en amistad, se presenta por lo tanto como necesario en vistas a la función del discurso: la oración fúnebre pretende ser expresión política de la ciudad como totalidad y para fabricar la cohesión de Atenas en contra de los otros debe proclamarla primero frente a los propios atenienses: lo propio del discurso epidíctico, ligado siempre con los valores tradicionales, ¿no consiste acaso en "fortalecer una disposición a la acción aumentando la adhesión a los valores que exalta" (133)?

Al abocarse en largos pasajes a la *stásis*, los *epitáphioi* del siglo IV a.C. infringen sólo en apariencia la prohibición de "recordar los males del pasado".[136] Mediante esa prohibición, la democracia restablecida trataba de borrar de la memoria colectiva de Atenas todo recuerdo de las luchas fratricidas. En realidad, la oración fúnebre evoca las luchas civiles para luego poder borrarlas mejor.[137] Pero si se niega la *stásis*, ¿no se niega al mismo tiempo todo sentido democrático al combate de los "resistentes" demócratas? Por su gravedad, esta pregunta desborda ampliamente los límites de la oración fúnebre. Por eso, suspenderemos provisoriamente el estudio del discurso y analizaremos más en detalle cuál fue, en la práctica y durante los años 403 y 402 a.C., la actitud del *demos* ateniense respecto de esos salvadores.

De hecho, antes de convertir a los "héroes de Filé" en paradigmas edificantes para discursos oficiales, la democracia restaurada parece haber manifestado cierto embarazo al respecto. Otorgarles un decreto honorífico grabado en una estela para la edificación de la posteridad no era tarea muy difícil (134); se observará sin

133 *Ibid.*, 5 y 21.
134 Compararemos con Tucídides, II, 65, 7, y 11-12.
135 Lisias, 64; véase también 62-63.
136 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 39, 6.
137 *Menéxeno*, 244 a 7: "Pues no llegaron a las manos, unos contra otros, por maldad ni por odio, sino por un azar adverso".

embargo, si es que la versión de ese texto transmitida por las obras de Esquines es exacta,[138] que en ninguna oportunidad se pronunció el término específico de democracia. En cambio, como se sabe, fueron más bien tímidas las medidas concretas tomadas a favor de esos hombres ya que, dando razón a Arquino contra Trasíbulo, el *demos* se negó a hacer acceder a la ciudadanía a todos los que no eran atenienses: el pueblo ateniense no tenía ganas de compartir sus privilegios recuperados con "toda la gente que volvió del Pireo, a muchos de los cuales se los conocía muy bien por ser esclavos";[139] por otro lado, esos heroicos combatientes les traían sin duda malos recuerdos sólo por el hecho de existir. Pero los muertos mismos, fueran o no ciudadanos, parecen haber constituido para la ciudad una excepción molesta: aunque enterrados en el cementerio del Cerámico,[140] se integraban mal en la gloriosa cohorte de los combatientes del pasado. Nos da prueba de ello el decreto de Teozótides grabado en una piedra descubierta en recientes excavaciones del Ágora. Se establecían en él los honores que debían rendirse a los hijos de los muertos. Más exactamente, el decreto tendía a limitar esos honores, reservándolos sólo a los hijos de los ciudadanos; así tenemos que entender la cláusula restrictiva que reza: "todos aquellos entre los *atenienses* que murieron de muerte violenta" (II, 4-5) y la mención del nombre patronímico y demótico de cada uno de los huérfanos (135). Se trata aquí, en efecto, de aislar al grupo de las víctimas de guerras oficiales. Pero no contento con hacer don parsimonioso de su solicitud, el *demos* quiere hacer entender, además, que otorga un favor especial a los demócratas y a sus hijos tratándolos *como* trata normalmente a las víctimas de guerra y a los huérfanos educados y mantenidos por la ciudad (*káthaper tón en tói polémoi*: II, 16-17; *káthaper toús orphanoús*: I, 9). Matados por otros atenienses,[141] "caídos bajo la oligarquía para socorrer a la democracia" (*en téi oligarkhíai boethoúntes téi demokratíai*: II, 5-6) (136), esos ciudadanos sucumbieron a la "guerra más espantosa, penosa y sacrílega, la más odiosa para los dioses y los hombres".[142] No la habían provocado, por cierto, y su gloria reside, por el contrario, en haberle puesto fin combatiendo contra conciudadanos que se habían vuelto enemigos (137); fieles al espíritu democrático del juramento de los efebos, devolvieron a la ciudad su grandeza[143] (138); sin embargo, su muer-

138 Esquines, *Contra Ctesifonte*, 190.
139 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 2.
140 Lisias, 64 (ciudadanos); 66 (extranjeros).
141 *Menéxeno*, 244 a 3.
142 Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 22 (discurso de Cleócrito).
143 Lisias, 63, evoca los II, 9-11 del juramento de los efebos ("No dejaré que se menoscabe a la patria sino que la transmitiré más grande y más fuerte que aquella que recibí, ya sea solo ya sea con todos"). Para el respeto de los juramentos, véase Lisias, 62: "Teniendo, en fin, por aliados a los juramentos y los convenios".

te transgredió de hecho la oposición entre *stásis* [sedición] y *polémos* [guerra], norma de toda vida política organizada,[144] creando así una situación excepcional (139). No es una casualidad, entonces, que el vocabulario del decreto rompa con el lenguaje tradicional de los epigramas funerarios colectivos, los *epitáphioi* y otros textos honoríficos en que la muerte nunca se presenta bajo su aspecto de *bíaios thánatos* (muerte violenta); del mismo modo, mientras que *andragathía* (II, 8-9) designa normalmente la hermosa muerte, mucho menos canónico es el término *euergesía* (II, 6-7), usado corrientemente a fines del siglo V a.C. para honrar a un extranjero (140), y que aumenta la distancia entre la democracia y los muertos bienhechores que contribuyeron a restaurarla.

Con frecuencia, las inscripciones "revelan lo que los autores no podían o no querían decir" (141). Este largo desvío por las *realias* resultaba necesario, en efecto, para determinar con precisión el vínculo que mantiene la oración fúnebre con la realidad de la vida política ateniense, en este caso la *stásis* y sus ulteriores avatares. Ha llegado la hora de volver al discurso para deducir algunas conclusiones: la oración fúnebre no ignora los problemas prácticos con que tropieza la ciudad, pero su tarea específica consiste en borrarlos o reabsorberlos desplazándolos hacia otro terreno, y sólo el estudio de esos desplazamientos permite adivinar lo que se jugaba en los debates de la *ekklesía*. Así, en su *epitáphios* Lisias dirige a los atenienses caídos por la democracia los mismos elogios que a sus antepasados muertos para defender la ciudad, como si esa equivalencia no hubiera planteado nunca ningún problema. Sin embargo, no se reprime impunemente el malestar que provoca la *stásis* (142), y para lograr ese objetivo el demócrata Lisias ha debido negar algunos de los valores más específicamente democráticos, tratando por ejemplo a los demócratas del Pireo como *agathói* no solamente en el sentido militar, sino además en el sentido social y político del término. Al borrar la *stásis*, se borra también lo que se juega realmente en las luchas políticas...

De este modo, la democracia sale extrañamente transformada del tratamiento al que la somete la oración fúnebre; definición aristocrática, retorno al tiempo mítico, exaltación paradójica de la unidad del cuerpo cívico: los oradores pueden elegir cualquiera de esos procedimientos, pero también pueden usarlos de manera simultánea porque el proyecto fundamental no varía, consiste en hacer de la ciudad democrática esa *pása polis* cuya unidad exalta Pericles[145] con acentos que muchos admiraron por "su pureza que hace callar [...] hasta el eco

144 Véase, sobre todo, Esquilo, *Euménides*, 859-866 (oposición entre *Áres emphúlios* y *thuraíos pólemos*).

145 Tucídides, II, 41, 1; véase Eurípides, *Erecteo* (en Licurgo, *Contra Leócrates*, 100, v. 16) y Platón, *Menéxeno*, 241 e 7.

de las disensiones políticas" (143). No es de extrañar, entonces, que el *demos*, sujeto soberano de la *polis*, y detentador del *krátos*, esté ausente de casi todos los *epitáphioi*:[146] tanto en la lista de las hazañas militares como en el elogio de la democracia, la oración fúnebre no conoce otros agentes que "los atenienses" y ese empleo de *hoi Athenaíoi*, totalmente pertinente en la esfera de las relaciones exteriores entre colectividades, hace las veces de *sustituto* en un párrafo sobre el régimen que da su impronta de originalidad a Atenas.

En y por la oración fúnebre, la democracia se torna un *nombre* para calificar a la ciudad modelo. El *epitáphios* de Pericles contribuye ciertamente en gran medida a la imagen armoniosa que la tradición clásica se hace de la democracia, y a la identificación, implícita en todos los historiadores, de toda *polis* a la *polis* democrática (144). Pero pensamos haber demostrado aquí que no existe ningún hiato entre los discursos de Tucídides y los de Platón (cuyo parentesco nadie puede poner en tela de juicio) y el conjunto de los otros *epitáphioi*. Aún nos queda por explicar por qué la oración fúnebre da esa imagen aristocrática o edulcorada de la democracia. ¿Obedece a coerciones que le son internas, o sea, las que le impone un discurso militar que funda la democracia en los valores mismos que alimentan la falange hoplítica?[147] ¿Da testimonio de que la democracia aceptó, simultáneamente con ciertos valores aristocráticos, el lenguaje de la aristocracia? ¿O sufre la influencia de una evolución del pensamiento político ateniense? Tenemos que intentar responder ahora a esas preguntas.

3. EL *AGÓN* IMPLÍCITO

Aunque sea cierto que el pensamiento de un Protágoras, sofista y extranjero en la ciudad, es lo que más se parece a una reflexión sobre la democracia (145), se puede afirmar con cierto viso de certeza que Atenas no conoció teoría de la democracia que fuera a la vez *sistemática* y *ateniense*. Pero no por ello es imposible determinar la posición o las posiciones sucesivas que los otros géneros literarios (como la historia o la tragedia) adoptaron respecto del régimen. Si procedemos a esa tarea, se logra, en el marco del siglo V a.C., un esbozo disperso de un *pensamiento democrático*, más que de un *pensamiento de la democracia*. Pero en el

146 La única excepción es Hipérides, 27 y 39. A ella se agregarán dos usos de *pléthos*: Lisias, 66, y *Menéxeno*, 241 e 7.

147 Compárese la fórmula *mía gnóme* que en Lisias caracteriza la unidad de la colectividad ateniense en el combate (13, 17, 24) con la definición de la *eleuthería* dada en el mismo *epitáphios* de los II, 11-12 y 15-16 del juramento de los efebos. Compárese también Tucídides, II, 37, 3, con los renglones 11-14 del juramento de los efebos.

siglo siguiente, la huella de ese pensamiento se torna más incierta, a pesar de las abundantes referencias de los oradores a la democracia. Intentaremos sugerir rápidamente las grandes líneas de esta evolución antes de tratar de insertar en ella la oración fúnebre.

Según O. Schröder, la costumbre de elogiar la democracia sería una consecuencia directa de las guerras médicas: haber vivido los enfrentamientos con Persia como una pugna entre despotismo y libertad permitió a los atenienses tomar conciencia de la grandeza de su constitución (146). Es un hecho que Esquilo, en los *Persas* y desde el año 472, establece una contraposición entre la irresponsabilidad de un monarca y el hecho democrático de "tener que rendir cuentas a la ciudad"[148] y en un breve intercambio de réplicas afirma la libertad de los ciudadanos atenienses.[149] Pero no tenemos allí más que una serie de declaraciones todavía dispersas y demasiado generales, equivalentes a la noción de *isonomía*. Habrá que esperar a *Las Suplicantes* para que se elaboren un concepto de democracia y una terminología democrática. Esta transformación es probablemente el resultado de las luchas políticas de la época de Efialto, pero es importante que en ese preciso momento la tragedia tome partido por *demokratía* (147).

Un entusiasmo análogo, en el que se ha reconocido el espíritu de la época de Pericles, anima la obra histórica de Heródoto. Hemos citado ya el texto en el que este último asocia muy nítidamente la conquista de la libertad por los ciudadanos –con todo lo que ella acarrea, sobre todo ese "activismo" ateniense que ya no se desmentirá– con el crecimiento de la potencia exterior de Atenas.[150] Se trata de un texto esencial porque no sólo hace de la democracia una adquisición histórica insertada en un proceso de desarrollo,[151] sino que da prueba de una reflexión general sobre lo que Heródoto llama todavía entonces la *isegoría*: "No es en un caso aislado, sino de modo general como se manifiesta la excelencia de la igualdad".[152] De ese modo, el historiador parece considerar que régimen democrático y tendencia a la hegemonía van de la mano; sin embargo, aunque Heródoto manifieste admiración y simpatía por ese dinamismo y atribuya a los lacedemonios desde el final del siglo VI a.C. la firme resolución de poner fin al crecimiento de Atenas (148), el elogio de la democracia ateniense no acarrea ni denigración de la *eunomía* espartana (149) ni el uso de un vocabulario y de valores aristocráticos. E. N. Tigerstedt observa que el historiador no parece interesarse más por el contraste entre *isonomía* y *eunomía* que por la oposición entre oligarquía y democracia, contraste que es sin embargo contemporáneo a su

148 Esquilo, *Persas*, 213-214.
149 *Ibid.*, 241-242 (la libertad opuesta a la servidumbre de los que tienen un amo).
150 Heródoto, v, 78.
151 Véase *Ibid.*, v, 91: "Les advinieron al pueblo ateniense ideas de gloria y creció".
152 *Ibid.*, v, 78.

obra. ¿Tenemos que explicar esa indiferencia sobre la base del tema elegido por Heródoto? Si las guerras médicas significan en primer lugar un enfrentamiento entre el despotismo y la libertad, en esa lucha Atenas y Esparta pertenecen a un mismo bando; el historiador se niega a desarrollar digresiones más extensas sobre la ruptura ulterior entre ambas ciudades,[153] y esa actitud le permite, sin duda alguna, adoptar respecto de la democracia una posición clara y original. Podría ocurrir, en efecto, que la lucha ideológica entre Esparta y Atenas haya impedido, al fin y al cabo, la constitución de una doctrina democrática que sea *positiva* y no solamente polémica o defensiva. En este caso, no es sorprendente que la obra del extranjero de Halicarnaso, del ciudadano de Turios, presente elementos de un pensamiento puramente democrático que no contiene la obra del historiador ateniense de la guerra del Peloponeso.

¿Y si desde Heródoto hasta Tucídides –como, quizá, desde Esquilo hasta Eurípides– la democracia no hubiera dejado de ofrecer un modelo al pensamiento político?

La historia de las ciudades es para Heródoto la historia de las decisiones, y por el lado griego no hay batalla que no esté precedida por un debate real. Es necesario que las opiniones se cotejen entre sí antes de que la mejor opinión termine prevaleciendo, ya que en este pensamiento optimista siempre acaba por predominar esta última. Este esquema propiamente político es griego, por cierto, y contrasta con las falsas deliberaciones de los bárbaros; pero es más específicamente aun *ateniense*, si tenemos en cuenta la aversión de los lacedemonios a convocar una asamblea en la que sus aliados puedan expresar sus reivindicaciones[154] (150). Es probable, por ende, que la democracia ateniense constituya una vez más un modelo en materia de política. Ahora bien, no encontramos nada parecido a esto en el texto de Tucídides, donde ciertos debates, como el que antecede a la expedición militar a Sicilia o la primera asamblea reunida a propósito de Mitilene,[155] pueden llevar a una decisión catastrófica: la ciudad no domina ya ese manejo político del lenguaje en que se cifraba su fuerza. El proceso por el cual toda asamblea se divide en dos grupos opuestos antes de tomar una decisión era en Heródoto una "buena división", resorte de la historia y condición de una vida política equilibrada; en Tucídides, se convierte en el primer grado de la *stásis*: la división deja de ser momento –siempre provisorio– del debate sino que destruye a la ciudad;[156] del mismo modo, el lenguaje político deja de ser el instrumento racional de la deliberación para atomizarse en palabras, a veces seductoras, siempre

153 Heródoto, VIII, 3.
154 *Ibid.*, IX, 6-10.
155 Tucídides, III, 36, 2; VI, 8-26.
156 Véase *ibid.*, III, 82.

engañosas.[157] Entre éstas es preciso quizás incluir también la palabra *demokratía.* En esta perspectiva, poco importa, a fin de cuentas, que se haya reproducido fielmente el *epitáphios* de Pericles o que éste sea la expresión directa del pensamiento de Tucídides: el historiador debía dar su adhesión necesariamente a un discurso que atenúa la especificidad de la democracia para hacer de Atenas el modelo mismo de la *polis* unida.

La ruptura es tal vez menos nítida en lo que va desde Esquilo hasta Eurípides. Sin embargo, el elogio de la democracia contenido en *Las Suplicantes*,[158] el más elaborado que Eurípides haya escrito, es más reservado que la convicción democrática manifestada por Esquilo en la tragedia del mismo nombre: soberano en Esquilo –ya que es la única instancia capaz de resolver el dilema del rey Pelasgo–[159] en Eurípides el *demos* sólo tiene poder de palabra, y se limita, de hecho, a aprobar las decisiones de Teseo del cual depende en todo, hasta en su libertad y en su igualdad política.[160] Pero *Las Suplicantes* marcan además, probablemente, un vuelco en la relación de Eurípides con la democracia ateniense: el elogio de la democracia, aunque aparentemente sistemático, es allí mucho más moderado que el que muestran de manera dispersa *Los Heraclidas* (151) y si Eurípides toma la precaución de poner en boca del heraldo tebano el ataque contra los demagogos, no por eso la crítica deja de formularse,[161] concordando perfectamente con la exaltación que hace Teseo de la clase media.[162]

De ese modo, al igual que el *epitáphios* de Pericles, las *Suplicantes* parecen adelantarse a los acontecimientos de fines del siglo v a.C., ya que hacen por cierto una presentación victoriosa de la democracia. Pero de una democracia embalsamada. Es verdad que los ataques contra la democracia no abandonan su aspereza, aun cuando se sitúen en un alto nivel de elaboración teórica con la obra de Platón; pero entre los demócratas no se observa ningún intento de sistematización argumentativa en vistas a defender el régimen ateniense. No hay ningún orador en el siglo IV a.C., desde Esquines hasta Demóstenes, desde Isócrates hasta Hipérides,[163] que no invoque su nombre, pero una gran distancia separa esa invocación y su defensa en la realidad. La consecuencia lógica de ese vuelco, que Larsen (152) ha descrito con justeza, se manifiesta en un pasaje de Demetrio Falereo en que se proclama como una mejoría de la democracia la

157 *Ibid.*, III, 82, 4 y 8(*ónoma euprepés*); V, 89 (*onómata kalá*).
158 Eurípides, *Suplicantes*, 403-456.
159 Esquilo, *Suplicantes*, 483-485 y 517-523.
160 Eurípides, *Suplicantes*, 349-355.
161 *Ibid.*, 412-416. Véase también 232-237.
162 *Ibid.*, 238-245.
163 Esquines, *Contra Ctesifonte*, 6; Isócrates, *Areopagítico*, 71, para limitarse a declaraciones sospechosas, lo cual no puede decirse ni de Demóstenes ni de Hipérides.

instalación de una plutocracia en Atenas (153). Por eso, omitiremos seguir los meandros del pensamiento político del siglo IV a.C., ya que ninguna novedad surge durante esa época en cuanto a la elaboración de una teoría coherente y positiva de la democracia.

Al recordar –de un modo necesariamente esquemático– estas pocas etapas de una evolución del pensamiento político ateniense, nuestra única intención fue situar en ella la oración fúnebre como género.

Para decidirnos en favor de la evolución o del inmovilismo del género, tendríamos que poder disponer de una distribución temporal completa de los *epitáphioi.* Ahora bien, no sólo no podemos basarnos en ningún discurso anterior al año 430, sino que ni siquiera tenemos la absoluta certeza de que el primer *epitáphios* de nuestra lista –el de Pericles– no esté marcado por los años posteriores al 404: una vez más, entonces, este texto corre el riesgo de trabar el estudio del género. Por esa razón, buscaremos indicios más seguros en el vocabulario, la estructura y la función de los otros *epitáphioi.*

Utilizando una antítesis que no es propia de la oración fúnebre –aunque ésta la represente en abundancia– los *epitáphioi* oponen de manera corriente *demokratía* y *dynasteía.*[164] ¿Debemos ver en ello el recuerdo deformado de un estado anterior del discurso en que la democracia, no definida aún en contraste con la oligarquía –régimen surgido, como ella, de la *isonomía*–, no tenía otro enemigo que el despotismo o la tiranía, formas de poder enteramente heterogéneas respecto de ella? Para afirmarlo, habría que poder fechar rigurosamente el momento en que la segunda antítesis reemplazó a la primera. Podemos decir, sin embargo, que durante el siglo V a.C. la oposición *demokratía/oligarkhía*, definitivamente establecida en el año 430, triunfa sobre la antítesis *isonomía/tyrannís* (154), sin hacerla desaparecer del todo, sin embargo, a lo cual contribuyeron sin duda, en gran medida, las luchas políticas de la época de Efialto.

Pero existió quizás, entre esas dos antítesis, en la época que sucedió inmediatamente a las guerras médicas, una etapa intermedia caracterizada por la oposición *demokratía/tyrannis*, oposición que Esquilo conoce y que Heródoto retoma más tarde. ¿La presencia de la oposición *demokratía/dynasteía* en los *epitáphioi* del siglo IV a.C. nos permitiría afirmar que el elogio de la democracia lleva la marca de ese período? Sería muy difícil afirmarlo, ya que lejos de hacer de *dynasteía* un mero sinónimo de *tyrannís*, el *epitáphios* de Demóstenes asocia este régimen con

164 Lisias, 18, *dynasteías*, y Demóstenes, 25 (*hai diá tón oligón dynasteías*), que cotejaremos con *Menéxeno*, 238 e 4: *anómaloi politxéiai, tyrannídes te kaí oligarkhíai.* La convergencia de estos textos hace muy verosímil la reconstitución *despot]eías* o *dynast]eías* en Hipérides, 5.

el poder de unos pocos[165] y cuando contrapone las *dinasteíai* con la comunidad de las esperanzas mancomunadas en el peligro y con la libertad de la vida pública ateniense,[166] Lisias parece aludir a la oligarquía y no a la tiranía (155). Observaremos de todos modos que este término, más vasto o más vago que *oligarkhía* y *tyrannís*, mantiene cierta confusión entre estos dos regímenes. Ahora bien, aunque la época de Cimón sea un período de transición, no es seguro que la confusión la caracterice sin más; preferimos ver en ella un momento en que se elaboran dos sistemas de valores, dos modos de pensamiento político antagónicos que a veces coexisten y a veces se enfrentan: los partidarios de la democracia, ya sea que nombren con esa palabra el régimen ateniense, ya sea que lo llamen *isonomía* o *isegoría*, parecen atenerse a la antítesis *demokratía/tyrannís*[167] (156), exaltando así el poder del pueblo en un lenguaje que no adopta ninguno de los valores de los *aristói* y en el que domina la oposición amo/esclavo. Es el lenguaje de Esquilo, que Heródoto adoptará después, a contracorriente pero con una soberbia convicción.[168] Los amigos de Cimón, en cambio, se preocupan más por exaltar los combates aristocráticos que libró la ciudad –y por ocultar las victorias de los remeros (157)– que por definir la originalidad de una *politeia* cuya evolución les empieza ya a parecer peligrosa (158). En semejante clima, no queda casi lugar para la conjunción que operan algunos *epitáphioi* entre valores aristocráticos y la oposición *demokratía/dynasteía*, en la que debemos ver un fenómeno mucho más tardío. En efecto, el término *dynasteía* no aparece en el vocabulario político corriente antes del fin del siglo v a.C.; se asocia en ese entonces a menudo con *oligarkhía*, y en ese sentido lo usan todavía en el siglo siguiente Lisias y Demóstenes: en realidad, *dynasteía* lleva la impronta de los tiempos agitados que en Atenas sucedieron a la campaña militar de Sicilia, cuando los tiranos tan temidos se confundían con los oligarcas (159), como bien se observó bajo el régimen de los Treinta Tiranos. El término *dynasteía* designa ciertamente en la oligarquía lo más contrario posible al reino de la ley, lo cual la hace asemejarse a la tiranía.[169] Pero sería aventurado deducir de ello que la presencia de la palabra *dynasteía* se refiera a una época en que la democracia no tenía otro enemigo que la tiranía.

No es que la oración fúnebre ignore completamente la oposición de la libertad y la tiranía a la que aluden los *epitáphioi* de Lisias, Platón e Hipérides;[170] pero

165 Demóstenes, 25. La misma asociación se comprueba en Isócrates, *Panegírico*, 105-106.
166 Lisias, 18.
167 En *Suplicantes* (365-375), Esquilo opone la democracia al poder absoluto de un hombre.
168 Esquilo, *Persas*, 241-242; Heródoto, v, 78.
169 Tucídides, III, 62, 3. Del mismo modo, Tucídides, VI, 89, 4 es un testimonio tardío que se debe situar en el contexto preciso del alegato de Alcibíades.
170 Para Lisias, véanse las próximas notas 171, 172 y 173; Platón, *Menéxeno*, 239 a 2-3; Hipérides, 18, 20, 25, 39.

el pasaje del *Menéxeno* puede reducirse con facilidad a variaciones sobre el par antitético *demokratía/dynasteía* ya que Platón opone en él tiranías y oligarquías a un régimen que a veces designa con el nombre de democracia y otras veces como aristocracia;[171] entre los tres oradores, Hipérides es el único que considera que esa oposición caracteriza realmente las relaciones de fuerza entre griegos, ya que vuelve a adquirir una actualidad en la lucha de Atenas contra los macedonios, "tiranos de Grecia"[172] (160). En cambio, en Platón y en Lisias[173] la tiranía no es una amenaza apremiante para Grecia, sino un caso particular de la servidumbre infligida por el gran rey a las ciudades sometidas a su obediencia:[174] *tyrannís* se opone a *eleuthería* como Asia se opone a Grecia,[175] mientras que la antítesis *demokratía/dynasteía* sólo se refiere a las ciudades griegas.

Ahora bien, en la oración fúnebre lo esencial se juega en primer plano entre ciudades griegas, tanto en el terreno de la lucha ideológica en que pugnan modelos antagónicos como a nivel de las operaciones de la guerra: como discursos militares, los *epitáphioi* transforman los combates en otros tantos certámenes, y como discursos políticos tienden a poner en pugna a ciudades que son más semejantes y rivales que adversarios fundamentalmente heterogéneos; hacen combatir más a Esparta y a Atenas que a Atenas y el mundo bárbaro; y en el momento en que uno cree que un *epitáphios* se limita a la oposición *bía/nomos*, una lectura atenta descubre que se trata en realidad, una vez más, de la rivalidad entre Atenas y Esparta (161).

Proclamar la diferencia sobre el fondo de una semejanza: esta estrategia fundamentalmente agonística encuentra su explicación en la lucha de influencias entre Esparta y Atenas, que, lejos de informar sólo los relatos de las victorias militares, estructura asimismo la parte política del discurso; ornando la democracia con rasgos aristocráticos, en realidad la oración fúnebre trata de despojar a la oligarquía de las representaciones detrás de las cuales se refugia su régimen, para vencer a los *oligói* en su propio terreno. Es cierto que la equivalencia que se instaura de ese modo entre Esparta y la oligarquía tendría que poder demostrarse al nivel de las instituciones; pero el problema no reside allí. Basta con que esa equivalencia haya revestido para los griegos la fuerza de la evidencia. Esa equivalencia existía sin duda ya en germen cuando en el año 462 los espartanos vencían al contingente ateniense, temerosos de su audacia y de su espíri-

171 *Menéxeno*, 238 e 4 y 238 c 7-d 2.
172 Hipérides, 39.
173 Lisias, 57, 59.
174 *Ibid.*, 21, 41, 57, 59; véase *Menéxeno*, 239 d 6-240 a 3.
175 Lisias, 21, 27, 47.

tu revolucionario;[176] sabemos, en todo caso, la función que esa equivalencia desempeñó en la segunda mitad del siglo V a.C. y sobre todo durante la guerra del Peloponeso[177] y, de hecho en el *epitáphios* de Pericles la oligarquía, opuesta de entrada al régimen democrático,[178] se confunde con Esparta en el resto del discurso, que es su encarnación viviente; mucho antes de que el orador ataque abiertamente a los lacedemonios en su propio terreno, el del comportamiento guerrero,[179] todo oyente (o lector) del *epitáphios* había reconocido en ese "otro régimen" a Esparta, caracterizada por la suspicacia recíproca en las cuestiones de cada día y por la falta de apertura hacia el mundo exterior.[180]

Crucial en el siglo V a.C., esta oposición se vacía un poco de sentido en el siglo siguiente hasta volverse una antítesis retórica entre Atenas, símbolo de la democracia, y las "oligarquías". El ejemplo más claro nos lo proporciona el *epitáphios* de Demóstenes[181] y el carácter anacrónico de esa actitud, en una época en que el adversario real ya no es Esparta sino la monarquía macedónica, que indica la profunda marca que había dejado hacía tiempo en el discurso la lucha contra la oligarquía; para liberarse de ella, es necesario desembarazarse al mismo tiempo, como Hipérides, del elogio de la democracia, dejado de lado en cuanto se lo aborda.[182]

Por anacrónico que sea después del revés de Queronea, en la época de Demóstenes el *agón* sigue siendo una constante de la oración fúnebre. Nos demoraremos un poco en el pasaje en el que, tal como sus predecesores,[183] después de haber asimilado democracia y "valor"[184] (162), el orador se lanza en una violenta diatriba contra los oligarcas, incapaces de provocar entre los ciudadanos otro sentimiento que no sea el miedo. Ello permite reservar todas las nobles aspiraciones a la *parrhesía* democrática: es así que basando esa franqueza de lenguaje en el sentimiento del honor –esa *aiskhuné* que Pericles asociaba con las leyes no escritas (163)– Demóstenes reviste la democracia con los valores aristocráticos de unos pocos[185] (164). Del mismo modo, pintando en un cuadro muy antitético los comportamientos respectivos del demócrata y del oligarca frente a ese *agón* que

176 Tucídides, I, 102, 3.
177 *Ibid.*, III, 82, 1.
178 *Ibid.*, II, 37, 1: *mé es olígous, all'es pleíonas oikeín.*
179 *Ibid.*, 39, 2.
180 *Ibid.*, 37, 2 y 39, 1.
181 Demóstenes, 25.
182 Hipérides, 5.
183 Tucídides, II, 37, 1; *Menéxeno*, 238 c 4; Lisias, 20.
184 Demóstenes, 25: "Fue sobre todo su régimen político el que provocó su saña".
185 *Ibid.*: *déos, aiskhuné*; 26: *parrhesía.*

es la guerra,[186] niega que este último tenga algún respeto por el ideal hoplítico[187] o algún temor del reproche público[188] y atribuye esos sentimientos al demócrata (165). No es que el orador ignore de manera sistemática los criterios específicos de la democracia;[189] pero prefiere con mucho atribuirle rasgos aristocráticos, que vuelve luego en contra de la oligarquía: así, la *parrhesía* se convierte en la "palabra verdadera"[190] que reprobará o elogiará al combatiente (166). Se esboza ya, en germen, la transición al tema de la hermosa muerte...[191]

El estudio del *epitáphios* de Lisias nos lleva a conclusiones análogas. Oponiendo esencialmente el *logos* político y la fuerza bruta, el orador parece situarse al nivel –más general– en el que se enfrentarán como opuestos libertad y despotismo; pero tampoco ignora el *agón* y vimos de qué modo trataba de hacer de la nobleza del comportamiento la característica propia de la democracia ateniense. Pero el carácter agonístico del elogio de la democracia se percibe con mayor claridad en el *epitáphios* de Pericles. Con extremada prudencia, el orador se protege por adelantado de toda posible asociación explícita entre el régimen ateniense y otras constituciones, ya que niega que Atenas copie otras ciudades y proclama que es un ejemplo y no una imitadora.[192] Pero no sería difícil leer esta declaración liminar como una denegación (167); el comienzo del *epitáphios* es la efectuación paradójica del doble deseo que anima a la democracia ateniense: Atenas quiere presentar su constitución como si fuera única –y toda alusión a otros regímenes adquiere el tono de una polémica– pero también pretende incorporar los valores del enemigo. Se explican así las reticencias y el uso de fórmulas negativas para definir la democracia: el orador quiere proponer un ejemplo, pero todo ocurre como si empezara por *responder* a las acusaciones de un interlocutor ausente. Eso no significa en absoluto que el discurso se vuelva conciliador (168); es, o por lo menos quiere ser, un *ataque*[193] y si ocupa ciertas posiciones del enemigo, lo hace para vencerlo.

Sin embargo, su estrategia es peligrosa porque la democracia corre el riesgo de perder de ese modo sus rasgos específicos. Hemos señalado ya la ausencia de toda

186 El término pertenece a Demóstenes, 25.

187 *Ibid.*: "Cada uno salva su vida con alegría".

188 *Ibid.*: "[...] sabiendo muy bien que haciendo doblegarse a sus amos, [...] aun cuando se hayan cometido los actos más negros e indignos, el futuro no hará pesar sobre ellos más que un leve reproche".

189 El orador opone el poder omnímodo de un pequeño círculo de magistrados (*hoy kýrioi*) a la soberanía de la colectividad en una democracia (*pantes*); afirmando que el simple individuo (*ho mónos*) puede provocar el deshonor, al revelar el comportamiento de un ciudadano, insiste a su manera en los derechos de que goza el individuo en Atenas...

190 *Ibid.*, 26.

191 *Ibid.*, 26-27.

192 Tucídides, II, 37, 1.

193 Nos referimos a los ataques contra Esparta en II, 37, 2 y 39, 1.

referencia a la mistoforía. Más sorprendente aun para un moderno es el silencio que todos los *epitáphioi* observan acerca de la vocación marítima de la democracia. Es cierto que el mar no está ausente en el *epitáphios* de Lisias, ya que atestigua la valentía y la experiencia atenienses en la batalla de Salamina;[194] en torno de ella se juegan las batallas y la *arkhé*;[195] pero cuando se trata de elogiar la democracia, los atenienses autóctonos sólo tienen vínculos con su tierra, que es para ellos a la vez una madre y una patria.[196] La negación de la dimensión marítima es más total aun en Pericles: ignoramos si los productos que entran en Atenas desde toda la tierra llegan por tierra o por mar,[197] y la flota, evocada una sola vez en un párrafo sobre la guerra terrestre,[198] parece carecer de autonomía. En resumen, el hombre de la estrategia insular que en otras épocas supo exaltar la experiencia marítima de los atenienses[199] olvida en el *epitáphios* todo lo que no es guerra hoplítica, y para afirmar la originalidad de Atenas en el terreno que pertenece a los espartanos niega la *tekhné* naval que todos reconocen a la ciudad (169).

Como si fuera imposible glorificar en el mismo discurso la *tekhné* y la *areté* –la ciudad de los remeros y la ciudad de los hoplitas–, la oración fúnebre rechaza a la Atenas marítima al tiempo que presenta la democracia como la única constitución capaz de formar auténticos *agathói* (170). Pero en este rechazo, los oradores oficiales llegan a extremos mucho más acentuados que los escritores conservadores como Sófocles o Aristófanes. Es innegable que el *Edipo rey* no es probablemente esa puesta en escena simbólica del imperialismo ateniense propuesta por B. M. W. Knox (171) y se ha señalado con pertinencia el carácter excepcional que reviste en *Edipo en Colona* el elogio de la gloria marítima de Atenas[200] (172); pero lo esencial es que en su última tragedia, Sófocles no temió englobar en una sola alabanza el olivo indomable, nutricio y a la vez guerrero, (173) y el remo hábilmente ajustado en las manos de los atenienses. En cuanto a Aristófanes, define a la ciudad como "el país de los bellos trirremes";[201] sin que eso signifique convertirlo en un partidario de la política marítima de Atenas (174), no debemos desvalorizar su muy real simpatía por el "pueblo de los remeros".[202]

194 Lisias, 38, 42.
195 *Ibid.*, 41, 48, 55, 57, 59; en 41, el orador llega al extremo de aplicar a la batalla de Salamina el *topos* hoplítico y terrestre del enfrentamiento entre los pocos y los muchos. El mar tampoco está ausente en el *Menéxeno*; véanse, sobre todo, 240 a-241 c y 241 d 6-2.
196 Lisias, 17: *tén autén... metera kaí patrída.*
197 Tucídides, II, 38, 2.
198 *Ibid.*, II, 39, 3. Del mismo modo, en 41, 4, la expresión *pása talaza kaí gé* tiende más a mostrar el carácter ilimitado de la audacia ateniense que a evocar operaciones precisas.
199 *Ibid.*, I, 142, 5-9.
200 Sófocles, *Edipo en Colona*, 707-719.
201 Aristófanes, *Aves*, 108; véase además 145.
202 *Ibid.*, *Acarnienses*, 162-163.

Las convicciones democráticas de Sófocles no son más profundas que las de Aristófanes. Pero para percibir la realidad de la democracia, ¿tendríamos que adoptar una posición crítica respecto de este último (175)? Habría tal vez razones para ello cuando comprobamos que la afirmación más tajante de la ecuación ateniense entre mar y democracia se encuentra en el Pseudo Jenofonte. Al sostener que "es justo que en Atenas los pobres y el pueblo gocen de más ventajas que los nobles y los ricos, ya que es el pueblo el que hace andar los barcos y da su poder a la ciudad",[203] Pseudo Jenofonte saca a la luz –a su modo, o sea, al modo oligárquico– lo que ningún orador parece atreverse a decir en un *epitáphios*, o sea, que el imperio es la base de la democracia del siglo v a.C. Del mismo modo, su definición del régimen no olvida ni el sorteo ni la *isegoría*[204] y en muchos puntos ese panfleto puede presentársenos como *el reverso realista del discurso idealista* de Pericles (176). Para limitarnos sólo a algunos ejemplos, recordaremos que refiriéndose a la repartición de los cargos explica en base a los intereses del pueblo lo que Pericles atribuía a la *areté*;[205] que no atribuye a ninguna *physis* sino a una política deliberada el no-profesionalismo ateniense en materia de guerra hoplítica;[206] en cambio, le falta muy poco para hacer de la experiencia marítima una especie de segunda naturaleza de los atenienses.[207]

No pretendemos en absoluto que haya que buscar en *La república de los atenienses* la única verdad sobre la democracia de Atenas, verdad que los *epitáphioi* se esforzarían por disfrazar. Si optáramos por la *politeia* oligárquica contra la oración fúnebre democrática, estaríamos satisfaciendo un deseo o una necesidad más filosóficos que históricos; obedeceríamos a la aspiración de ordenar en un sistema un real desconcertante, o a la "necesidad de superar todas las contradicciones (177)". Aunque lo que el oligarca comprende de la sociedad ateniense sea maravillosamente sistemático, la pasión de tomar partido que anima a ese sistema falsifica y fuerza las ambigüedades de la práctica democrática ateniense. Así, por ejemplo, Pseudo Jenofonte ve en Atenas una especie de dictadura de clase,[208] cosa que la democracia de la época clásica nunca fue. Al afirmar que los atenienses "favorecen siempre a los malvados en detrimento de los buenos",[209] olvida lo que Pericles no podía ignorar, en función del lugar que era el suyo, o sea, la participación de la "gente honesta" y de las familias de alcurnia en el gobierno

203 [Jenofonte], *La república de los atenienses*, I, 2.
204 *Ibid.*, I, 2.
205 *Ibid.*, I, 3.
206 *Ibid.*, II, 1.
207 *Ibid.*, I, 19-20.
208 *Ibid.*, I, 8 (el pueblo prefiere un Estado en que fuera libre y da órdenes a un Estado bien gobernado en que fuera esclavo).
209 *Ibid.*, I, 1.

de la ciudad. Por lo tanto, hay que resignarse a "leer el texto de Pseudo Jenofonte vinculándolo con la oración fúnebre de Pericles (178)". Pero al revés, el panfleto rellena los silencios de los *epitáphioi*, silencios que revelan a su vez su función de omisiones. Al situarse en un terreno únicamente *político* y no agonístico, y al tender al objetivo puramente práctico de tomar el poder y no de ganarse la admiración universal, el autor del panfleto saca a la luz lo que los oradores democráticos borran cuidadosamente, quizá por temor a dar una imagen partidaria de su constitución. Aun cuando el régimen que describe Pseudo Jenofonte no sea la democracia del siglo v a.C., sabe a veces decir con toda claridad cuál es su fundamento. Al distinguir entre el análisis moral y el juicio de político práctico, este oligarca ve qué es lo que cimienta la fuerza de Atenas (179). Así, cuando proclama: "No elogio a los atenienses por haber elegido ese sistema político [...] sino que, dado que así lo han decidido, me propongo demostrar que mantienen hábilmente su constitución y que tienen razón en hacer muchas cosas que los otros griegos consideran errores políticos",[210] da una prueba de la coherencia de la política ateniense, considerada por él como *sistemática*,[211] prueba que no nos proporciona ningún *epitáphios*.

El estudio de esta *politeia* nos habrá servido de contraprueba: no podemos considerar la oración fúnebre como una presentación de una real "*constitución*" *de los atenienses*, porque no asume la totalidad de la democracia; no puede hacerlo, porque está comprometida en un *agón* de nobleza.

Pero para verificarlo, no hemos explicado todavía el carácter fundamentalmente agonístico de los *epitáphioi*. Intentaremos dar ese paso utilizando la finalidad doble de la oración fúnebre que, como el discurso oficial, es a la vez institución cívica y género literario.

Atendiendo a las limitaciones propias del género, resulta fructífero comparar la oración fúnebre con la tragedia, ese otro género literario cívico. Parecería, en efecto, que sin dejar de trasponer las realidades del presente en una perspectiva mítica, la tragedia expresa de modo más fiel que la oración fúnebre los grandes rasgos de la democracia ateniense. Ya señalamos la importancia otorgada por Esquilo a la soberanía de la asamblea popular o a la responsabilidad de los magistrados y hemos mencionado asimismo el lugar acordado al poder marítimo en *Edipo en Colona*. Nos demoraremos ahora un poco más, por lo tanto, en la obra de Eurípides, ese demócrata cada vez más moderado cuyas fórmulas superan a menudo, por su audacia, sus propias intenciones.

Como la oración fúnebre, la tragedia de Eurípides pone de relieve la libertad

210 [Jenofonte], *La república de los atenienses*, I, 1.

211 Las referencias sobran: I, *1*, *2*, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, *16*; II, 1, 9, 16; III, 1, *8*, 10.

personal del ciudadano;[212] al igual que la oración fúnebre, se inspira en las fórmulas oficiales de la ciudad;[213] como ella –y más que ella– exalta la *isegoría*;[214] no le repugna aludir, sin embargo, aunque lo hace con discreción, a la práctica del sorteo.[215] Más aun, Eurípides pone en boca de Teseo un elogio de la democracia cuya afinidad con el *epitáphios* de Pericles ya hemos señalado pero que contiene, no obstante, dos elementos esenciales que el discurso omite o desprecia: la rotación de los cargos, base de la soberanía del pueblo,[216] y las leyes escritas, bien común de la ciudad,[217] que se oponen a la "tiranía".

La oración fúnebre y la tragedia no otorgan, por cierto, la misma posición a la democracia, no la piensan en el mismo sistema de oposiciones. Enfrentando democracia y oligarquía, la oración fúnebre da preferencia –aunque más no sea para recusarla– a la antítesis entre los muchos y el valor; en cambio, la tragedia, comprometida en el gran debate de la servidumbre y la responsabilidad, prefiere poner en relación de oposición libertad democrática y coerción despótica; así, la antítesis *demokratía/tyrannís*, cara a la tragedia de Esquilo, todavía coexiste en Eurípides con ataques en contra de la oligarquía, durante los primeros años de la guerra del Peloponeso.[218] Pero es tal vez precisamente esa preferencia la que permite explicar el carácter más "democrático" de la tragedia: tendiendo un puente entre el universo mítico y el mundo político sin hacer desaparecer la tensión entre mito y *polis* (180), la tragedia busca oposiciones fuertes entre verdaderos contrarios ligados por un vínculo de polaridad, mientras que la oración fúnebre quiere afirmar una *diferencia absoluta*, sin término contrario, y compuesta, por así decir, por *un solo término*. La tragedia, la de Esquilo, por supuesto, pero también la de Sófocles o Eurípides, enfrentan uno con otro al despotismo –poder de una edad remota– y la *polis* libre, cuyo mejor ejemplo es la democracia. Es así como puede oponer Pelasgo al heraldo egipcio y reprimir por boca de Teseo la insolencia de Creonte o de su representante, el heraldo tebano. El *logos* político, el único digno de ese nombre, hace frente a la fuerza; no sin "ambigüedades ni vuelcos", por cierto, ya que no vence la fuerza sin recurrir a las armas de la guerra,[219] pero sabe dar en cambio la palabra a esa fuerza que es su contrario. Teseo, por ejemplo, deja hablar al embajador de Creonte. Ahora

212 Eurípides, *Heraclidas*, 411-413, 423-424.
213 *Ibid.*, 1019; *Suplicantes*, 438-439.
214 *Heraclidas*, 180-183; *Suplicantes*, 440-441.
215 *Heraclidas*, 36.
216 *Suplicantes*, 406-407.
217 *Ibid.*, 430-431: *nomoi koínoi*; 433 (leyes escritas).
218 *Heraclidas*, 411-413 y 423-424; *Suplicantes*, 399-403.
219 *Las Suplicantes* de Esquilo empiezan y terminan con una amenaza de guerra; *Edipo en Colona* y las *Suplicantes* de Eurípides asisten al enfrentamiento armado de Atenas con los tebanos.

bien, en ese punto reside lo esencial: la tragedia comporta por su propia índole una *oposición de dos palabras*, un *agón logon*, mientras que la oración fúnebre es un discurso que no espera respuesta.

En este sentido, el *agón logon* de las *Suplicantes* es instructivo. Opone democracia y oligarquía, porque bajo la máscara de la tiranía apunta por supuesto al régimen tebano del año 424 y no a la monarquía mítica de Creonte (181). Pero allí la oposición es explícita y se encarna: el heraldo tebano, presentado como un hablador que quiere provocar la pelea,[220] puede desarrollar con toda tranquilidad su crítica de la democracia y no se priva de ello, enumerando sucesivamente a los oradores que "hinchan" a su público con vistas a un provecho privado,[221] la baja extracción de los demagogos,[222] la conducta caótica de la ciudad y la incompetencia de la masa,[223] habituales clichés del pensamiento antidemocrático. Podemos estimar con R. Goossens que esta diatriba del heraldo es una astucia de Eurípides para desparramar hábilmente "acentos casi oligárquicos" en el discurso de un personaje antipático, pero no podemos sino reconocer que esa táctica presenta la ventaja de purificar el elogio de la democracia de todo elemento heterogéneo (182). En efecto, como la crítica del régimen democrático ya fue formulada por otro de un modo claro, Teseo puede escoger sus argumentos para ensalzar la democracia mediante un elogio que no implica ninguna reserva –o, en todo caso, reservas tan discretas que pueden considerarse como insignificantes (183)– y su tarea resulta así incomparablemente más fácil que la que le toca al orador de un *epitáphios*. Cuando debe exaltar la democracia, la justifica frente a ataques que no nombra, y tiene tendencia así, de un modo inevitable, a integrar los valores del enemigo en su discurso.

La oración fúnebre implica también a su vez el enfrentamiento de dos modelos antagónicos, y la democracia se define en él *contra* otra forma de constitución. Pero, mientras en la tragedia dos mundos heterogéneos se oponen mediante dos discursos antitéticos en los que cada tesis encuentra su contrapartida, el *agón* de la oración fúnebre no posee una estructura antilógica (184): lejos de sopesar el pro y el contra, la oración fúnebre trata de eludir el debate no dando nunca la palabra a su adversario de un modo abierto. Pero nadie gana realmente en ese juego: trabajado desde adentro por valores y representaciones aristocráticos, el discurso oficial sobre la democracia termina al fin y al cabo por no disponer de un lenguaje que le sea propio. Lucha abierta entre dos discursos rivales

220 *Suplicantes*, 427-428: "Ya que has iniciado esta disputa (*agóna*), escucha, pues tú has sido el primero en establecer la discusión (*hámillan logon*)".

221 Hinchar: *ibid.*, 412; véase también 423-425; compárese con Platón, *Gorgias*, 518 e-519 a (tema de la hinchazón malsana). El provecho privado: *ibid.*, 413; véase Tucídides, II, 65, 7.

222 *Ibid.*, 424: *ponerós*. Véase Aristófanes, *Caballeros*, 186.

223 *Ibid.*, 417-420; véase Heródoto, III, 81 (discurso de Megabazo, partidario de la oligarquía).

(*hámilla logon*) en la tragedia; *agón* interrumpido, díptico con un solo postigo, en la oración fúnebre.

Pero lo que se nos presentó hasta ahora como lo propio del género podría muy bien imputarse, en última instancia, al régimen mismo y a sus contradicciones internas. Por haber experimentado cuán difícil es "demostrar la existencia de un sistema con valores antagónicos, formulado por las clases sociales bajas o para ellas, que rechaza los valores aristocráticos remplazándolos con valores de trabajo y de actividad doméstica", la mayoría de los historiadores concuerdan en reconocer que los "valores aristocráticos no tuvieron valores rivales" en la Grecia antigua (185). Habría que llevar el argumento hasta sus últimas consecuencias y sostener el desfasaje, omnipresente en Atenas, entre relaciones sociales ampliamente favorables al *demos* y el sistema ideológico dominante, que otorga siempre el privilegio a *areté* y *agathós*, sin lograr –o por lo menos sin lograr realmente– dar un nuevo contenido a esos términos. A. W. H. Adkins ha dedicado recientemente un importante estudio a esa permanencia de los valores aristocráticos en el seno mismo de la asamblea y las cortes de justicia democráticas (186). No vamos a reiterar aquí sus análisis. Pero, sin llegar hasta afirmar, como Platón, que los atenienses reconocían abiertamente en *aristokratía* el mejor régimen, podríamos interrogarnos acerca de la incapacidad de la democracia para forjarse un lenguaje específico. ¿Tenemos que explicarlo sobre la base de una estructura política y social que desde la reforma de Clístenes integró a los Eupátridas en la democracia sin romper de un modo radical con la Atenas antigua y aristocrática (187) y que, a pesar de una audaz revisión de los derechos y los deberes políticos y militares del ciudadano (188), sigue viendo en la tierra el único "bien visible" y honorable (189)? ¿O, a la inversa, deberíamos buscar en la originalidad del régimen ateniense (190) la razón paradójica de su conservatismo teórico? No siempre es fácil asumir una innovación de cara al mundo exterior, cuando dentro de la ciudad la *graphé paranómon*, amenaza persistente, recuerda que "el peligro más temible sería no tener nada fijo en [las] decisiones".[224]

Podemos sin duda alguna imputar a estos dos órdenes de razones la permanencia de los valores aristocráticos en Atenas. Debemos ver en ello un fenómeno que se enraíza profundamente en la *práctica* democrática. De ese modo, las anomalías de la oración fúnebre se deben tanto a ese desfasaje, inherente a la democracia ateniense, como al carácter del discurso, palabra institucional que no puede tomar distancia alguna respecto de la experiencia política que subyace a ella.

Llegados al final de este estudio, podemos, entonces, tratar la oración fúnebre como un discurso democrático, a pesar de sus contradicciones y tal vez gracias

224 Tucídides, III, 37, 3 (discurso de Cleón).

a ellas. A falta de una teoría de la democracia, los *epitáphioi* presentan un elogio del régimen, y a falta de teoría democrática, presentan un elogio aristocrático: si los atenienses, más propensos a reivindicar su originalidad que a asumir todas sus consecuencias, no forjaron un lenguaje que les sea propio; si prefirieron las seducciones de la palabra y no el rigor de la escritura, son éstos los *hechos* que tenemos que tomar tal cual son, sin darnos el lujo anacrónico de lamentarnos de que haya sucedido de ese modo. Sobre intuiciones nuevas, palabras viejas: no hubo sin duda en la época clásica otro modo de hablar del régimen ateniense. La oración fúnebre es, de esta manera, democrática, porque conserva la ortodoxia oficial contra todos los intentos de recuperación o desviación (cuyo ejemplo más característico, en el siglo IV a.C., es la tentativa de Isócrates). En una última etapa de este recorrido, se nos vuelve muy instructiva la comparación entre los *epitáphioi* y los discursos ficticios de Isócrates, que hablan mucho de democracia sin preocuparse mucho por ella.

Es cierto que se pudo comparar la democracia de los *epitáphioi* con la "constitución de los antepasados" (191). No está prohibido hacerlo en la medida en que muchas veces Isócrates tomó la oración fúnebre como esquema de sus discursos: así, el *Areopagítico*, después de describir el espejismo de la *pátrios politeia* y de aceptar luego, bajo ciertas condiciones, la democracia restablecida del siglo IV a.C., se cierra en forma de *epitáphios.*[225]

Pero Isócrates dirige sin ninguna ambigüedad sus elogios a la antigua Atenas,[226] es decir, en realidad a la ciudad anterior a Clístenes. El *Panegírico* dejaba ya leer claramente esta posición.[227] En el año 380, procedía con circunspección, el apego del público ateniense a la democracia era lo bastante fuerte para que no se atreviera a atacarlo de frente. Por otro lado, evitará siempre pasar por un opositor:[228] es cierto que rechaza de modo perfectamente consciente un régimen que según él somete a vejaciones a los poseedores, y en ese punto se opone de manera radical a la estrategia de la oración fúnebre, que para idealizar la democracia actual tiende a borrar todas las diferencias. Pero esconde ese rechazo detrás de protestas cada vez más "democráticas". Así, en el *Panatenaico* termina haciendo de la *pátrios politeia* una "democracia de los mejores",[229] a pesar de que antes la había definido como anterior a toda democracia.[230] Pero la disociación entre la

225 Isócrates, *Areopagítico*, 20-55: *pátrios politeía*; 60-71: democracia actual opuesta a la oligarquía; 72: *eugéneia*; 74: autoctonía; 75: amazonas, tracios, peloponesios y guerras médicas; 76-84: conclusión y reiteración de los temas.

226 *Areopagítico*, 76.

227 *Panegírico*, 75-81.

228 *Sobre la paz*, 14; véase también *Areopagítico*, 60.

229 *Panatenaico*, 131.

230 *Ibid.*, 119; esta constitución no se define en contra de las *monarkhíai* y la vida salvaje.

realidad y el nombre de la democracia nunca llegó a expresarse de un modo más extremo que en el *Areopagítico*. En un primer tiempo, Isócrates ridiculiza la cosa sin pronunciar su nombre,[231] que quiere reservar para su propio ideal político; luego vuelve a introducir el término *demokratía*, aprovechando una oposición entre democracia del presente y del pasado.[232] Esta vez el juego logra su cometido: se puede renegar del régimen real en beneficio de una constitución que no tiene ya necesidad de ser democrática volviéndose por eso mismo la "verdadera" democracia, o sea, la de antaño.[233] Este régimen, que sólo tiene existencia, como es obvio, en la imaginación de su autor, es en realidad una "imagen invertida" de la democracia real como referente de definición, como si el reverso se definiera respecto del anverso. Isócrates pretende, por cierto, revelar el verdadero rostro de una mala *politeia* que se oculta detrás de un vocabulario seductor,[234] pero cuando se trata de definir los criterios de la buena constitución, sólo encuentra negaciones,[235] hasta el punto de que su única innovación –enunciada, por fin, en una frase positiva– consiste en solicitar la admisión excepcional de los magistrados entre "la gente más competente".[236]

Atacando así la democracia con sus propias armas (ya que llega a reclamar una selección "más democrática que el sorteo"),[237] Isócrates efectúa en realidad el proceso inverso que el de Pericles. En el *epitáphios*, el uno trataba de transformar la democracia en aristocracia, el otro quisiera hacer pasar una aristocracia, más aun, una plutocracia, por una democracia. Pericles ponía en primer plano la *areté* ateniense; sin negar de manera frontal elementos ostensiblemente democráticos, se contentaba con omitirlos; Isócrates trata de dar cuerpo al mito de una democracia de los ancestros, viéndose obligado por eso mismo a presentarse como más democrático que la democracia. Omisión por un lado, inflación por el otro. En este curioso juego, el *ergon* y el *logos* nunca coinciden. No obstante, no nos equivoquemos. Los oradores oficiales embellecen la constitución ateniense o callan algunos de sus aspectos sólo porque están apegados a ella, y el elogio aristocrático de los hombres del Pireo en Lisias o los silencios de Pericles son más democráticos que la petulancia de Isócrates. Porque no debemos buscar la verdad del pensamiento isocrático en sus protestas de ortodoxia democrática; la hallamos, ya desde el *Panegírico*, en la sustitución de *demokratía* por *politeia*,[238]

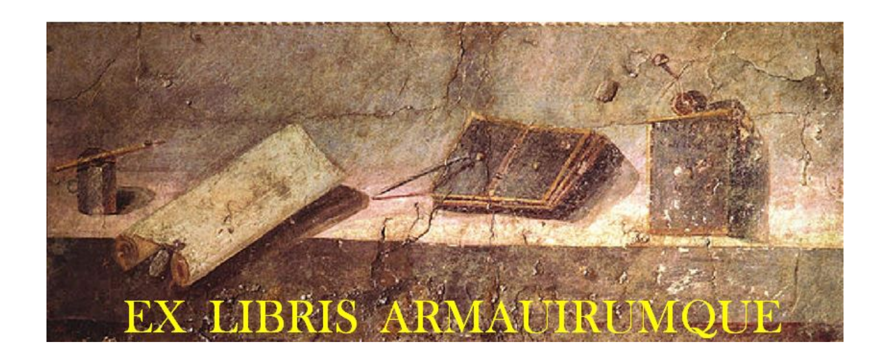
231 *Areopagítico*, 13.
232 *Ibid.*, 15.
233 *Ibid.*, 16.
234 *Ibid.*, 20.
235 *Ibid.*, 20, 21.
236 *Ibid.*, 22.
237 *Ibid.*, 23. El argumento es el mismo que en los *Dissoi Logoi*, § 7, 5-6.
238 *Panegírico*, 39.

sustitución que le permite suprimir al mismo tiempo todas las categorías propiamente políticas cuya victoria celebraban Esquilo y Heródoto y que en Pericles o Lisias eran para Atenas una *physis* (192).

Por lo tanto, no debemos buscar en la oración fúnebre una teoría de la democracia; pero para la democracia la oración fúnebre es una cierta manera de hablar de sí misma, aunque más no sea en una lengua que ella no inventó: la oración fúnebre debe elogiar la democracia y sólo puede hacerlo en un lenguaje noble. Ésa es la ley impuesta por las estructuras políticas y al mismo tiempo por el género del discurso.

Ahora bien, también desde este punto de vista el *epitáphios* de Pericles parecía dominar los otros discursos. No pudimos evitar referirnos a él con mucha frecuencia porque era importante mostrar que lejos de constituir una excepción, este *epitáphios* se limita a desarrollar con mayor brillantez el pensamiento de los otros discursos. Al cabo de nuestro recorrido, es tan imposible para nosotros considerarlo como el único buen ejemplo de elogio de la democracia, como oponerlo a otros *epitáphioi* supuestamente más específicamente "democráticos". No podemos aislar este documento respecto de su género y tampoco podemos considerarlo como una excepción aislada en medio de discursos más tradicionales. El *epitáphios* de Pericles atestigua, por el contrario, la unidad de la oración fúnebre. Evacuamos de este modo la dificultad señalada desde el principio de este libro, en virtud de la cual el discurso de Pericles se presentaba como un obstáculo que bloqueaba un estudio global del discurso ateniense dirigido a los muertos.

No diferiremos ahora por más tiempo, por lo tanto, el estudio de la oración fúnebre como género.



V
La oración fúnebre, género político

Género esclerosado condenado a desaparecer, obras banales que no nos enseñan nada porque no dicen nada original: he aquí, entre otros, los prejuicios convenidos en torno de la oración fúnebre contra los cuales es preciso luchar, una vez que hemos establecido con suficientes argumentos su unidad como género. No es que tengamos que salir a defender un discurso injustamente difamado sino que no es seguro que los que presentan la oración fúnebre como un "falso género" (1) –¿en relación con cuál verdad?– planteen correctamente el problema.

Es cierto que entre un *epitáphios* y otro la oración fúnebre aporta pocas innovaciones. Esta inmovilidad nos ha enseñado ya muchas cosas y nos incitó a determinar con precisión los aspectos de la experiencia cívica ateniense que deben figurar obligatoriamente en el discurso y los que no menos necesariamente quedan excluidos de ella. Pudimos así reconstruir una cadena de representaciones que pasan por ciertos "puntos de presencia" obligatorios (2), lo que nos permitió por eso mismo identificar las principales "palabras ausentes" (3), operaciones a las cuales se prestan los *epitáphioi*, como cualquier texto y quizá más que cualquier otro, en virtud de la permanencia de sus contenidos. Por esta primera razón, sería ya inútil que nos detuviéramos en la "banalidad" del discurso. Además, no es para nada evidente que puedan aplicarse de un modo legítimo a un género que es también una institución criterios aptos para apreciar una obra literaria. Pronto tendremos oportunidad de volver a tratar este punto.

Igualmente vana, aunque no menos peligrosa por lo sutil, es la idea según la cual la oración fúnebre, considerada como forma que utiliza ciertos *topoi*, habría sido un género postergado y moribundo desde sus orígenes. Es innegable que la oración fúnebre parece desaparecer, o por lo menos va pereciendo, después del año 322 a.C. ¿Pero esto significa que esa desaparición era inevitable? ¿Pensarlo así no equivale acaso a deducir un poco precipitadamente una necesidad de un hecho? Todo prueba, en cambio, que en la época de Hipérides la oración fúne-

bre no parecía de ningún modo condenada a extinguirse por sí sola, como si el género se transformara en puro *topoi* por pura y simple extenuación de sus contenidos: la crisis de los valores cívicos no había logrado desestabilizar de modo durable la ortodoxia ateniense en los *epitáphioi* y los avances del elogio individual no amenazaban realmente el *epitáphios logos*, ya que seguía sirviendo como modelo de las loas a los particulares (4).

Es cierto que la tradición implica por naturaleza el inmovilismo y que los *topoi* parecen repeticiones huecas de contenido. De acuerdo con esto, es muy fácil dejarse llevar por la tentación de asimilar repetición y rutina. Algunos historiadores incurren en esas asimilaciones rápidas, renunciando por esa razón a integrar en un estudio del género los dos *epitáphioi* más notables del corpus, o sea, los de Pericles e Hipérides: o bien se los trata como las únicas "excepciones" dignas de interés y se relega a los otros discursos en la sombra propicia a la mediocridad, o bien se niega el carácter coercitivo del género, condenándolo a atomizarse en producciones singulares, más o menos logradas según la personalidad del orador (5). Sin embargo, no sería imposible proceder de acuerdo a un razonamiento diferente, en la medida en que hemos comprobado que entre la innovación y la tradición el equilibrio se restablece en el seno de cada *epitáphios*, en una especie de autorregulación. En el discurso de Hipérides, por ejemplo, toda novedad puntual se paga con un acrecentamiento de ortodoxia en los pasajes tradicionales. ¿No habría que ver más bien en ese resurgimiento de la convención la resistencia de un género que utiliza los *topoi* como anticuerpos contra toda intrusión de un elemento heterogéneo? Si los oradores saben lo que se debe decir y callar, si el más innovador entre ellos respeta escrupulosamente ciertos temas impuestos, manifestando su sumisión a las reglas del género, no es imposible que semejante estabilidad no testifique, a su manera, la vitalidad real de la oración fúnebre; vitalidad hecha de resistencia a las transformaciones de la sociedad ateniense, y que sólo resulta paradójica para quien desconoce las fuerzas de autoconservación actuantes en toda sociedad.

El *epitáphios* de Pericles parece oponer, por cierto, un obstáculo más serio al estudio del género. Cuando comparan este discurso con otros *epitáphioi*, los historiadores acostumbran establecer un contraste entre el modelo acabado y sus pálidas imitaciones; los que consideran que el texto es representativo de la oración fúnebre del siglo V a.C. sacan entonces la conclusión de que en el siglo siguiente se instaló la esclerosis, no sólo en la oración fúnebre sino en muchos otros campos. Sin embargo, un análisis atento del *epitáphios* invita ya a matizar esa primera impresión, en tanto es evidente que Pericles ataca en él los discursos de sus predecesores, fingiendo rechazar sus clichés oratorios y los párrafos convencionales. ¿No es ésta la prueba más fehaciente del carácter no tanto esclerosado sino más bien ya fijado del género en el siglo V a.C.? Tenemos que adherir,

en ese caso, a la opinión de G. Kennedy, para quien el género presentó "casi de inmediato una forma altamente semejante a un formulario" (6).

¿Pero esto nos da pie para afirmar que "la oración fúnebre tradicional abrió el camino al tradicionalismo del conjunto de la literatura" ateniense (7)? A falta de documentos antiguos, esta aserción resulta muy difícil de verificar. Pero para determinar el estatuto de la oración fúnebre como *logos* es necesario estudiar ese tradicionalismo mismo. Porque si la presencia de *topoi* puede parecer un defecto del discurso, daríamos prueba de usar un mal método si nos limitáramos a ese punto de vista puramente normativo: los *topoi* son el material originario de todo *epitáphios* y la unidad del género se construye sobre la base de esos "lugares comunes", que no podremos tratar, en consecuencia, como ornamentos desatinados o contingentes (8); por el contrario, estudiaremos los tópicos en sí mismos, devolviéndolos a su función primera, o sea, la de constituir para el discurso un material y simultáneamente un límite. Su inmovilismo deja entonces de ser un obstáculo para convertirse en un valiosísimo instrumento auxiliar para la comprensión histórica del discurso. Al reproducir sin descanso el material conceptual de una de las primeras formas de la prosa ateniense, ofrecen al historiador una especie de inventario de lo que fue quizás el instrumental mental (9) de la elocuencia antes del triunfo de la retórica.

1. UNA ORIGINALIDAD LIMITADA

El carácter repetitivo de una forma constituida por *topoi* es percibido primero como un límite. Esta percepción es un factor de peso en las críticas que merecieron desde la Antigüedad no sólo algunos *epitáphioi*[1] sino el conjunto de la oración fúnebre. Los modernos retomaron a menudo esas críticas explicando la "monotonía" del discurso sobre la base de su estatuto decorativo, o sea, al fin y al cabo, epidíctico (10). Siguen así la costumbre de los retóricos, heredada de Aristóteles, quien, en su *Retórica*, no establece casi distinción alguna entre *epitáphios* y *egkómion* [elogio] (11) clasificando la oración fúnebre como una subdivisión dentro del género epidíctico que reproduciría todos los aspectos de éste.

Se reitera así entre los modernos el efecto de indiferencia general con la que los rétores latinos de la época del imperio encararon la oración fúnebre de los siglos V y IV a.C., inscrita para ellos en todas las obras de aparato (12). Opuesto a los debates políticos y judiciales –verdaderos certámenes en que dos adversarios

1 Así, Dionisio de Halicarnaso considera el *epitáphios* de Demóstenes como "vacío y pueril" (*Sur le style de Démosthène*, 1095).

tratan de ganarse la decisión del auditorio sobre temas controvertidos–, percibido como más repetitivo que inventivo, inscrito en la ostentación[2] y no en la argumentación, el género epidíctico es relegado por los teóricos romanos a una función puramente ornamental. Entre ellos, Quintiliano le asigna como finalidad no ya la "belleza moral" que le atribuía Aristóteles[3] sino la búsqueda formal de calidades estéticas (13). El género nunca se recuperará verdaderamente de esas apreciaciones (14), pero ésa es otra cuestión que no concierne y nunca concernió a la oración fúnebre ateniense, cuyo ámbito y momento históricos corresponden a la Atenas clásica. ¿Pero cómo podían esos teóricos tardíos informarnos algo acerca de un discurso cívico que había perdido desde hacía mucho tiempo su razón de ser en el momento en que ellos escribían?

Y sin embargo, el primer malentendido en cuanto al sentido y al alcance de la oración fúnebre es prácticamente contemporáneo del discurso, ya que debemos atribuírselo a la reflexión clasificatoria y normativa de Aristóteles, que triunfó en la Antigüedad y domina todavía todos los análisis modernos de la historia y de la función de la prosa griega. Ahora bien, Aristóteles asiste, no ya a la descomposición de la oración fúnebre, que aún estaba viva en la época de su redacción de la *Retórica*, pero sí al final de una evolución histórica que en el campo del discurso de aparato lleva de la civilización del *logos* a la cultura del escrito (15). Es así que afirma: "El estilo del género epidíctico es el que se adapta mejor a la escritura, porque está destinado específicamente a ser leído", y opone la *léxis graphiké* a la *léxis agonistiké*,[4] característica del discurso efectivamente pronunciado (esta distinción ejercerá su peso sobre las ulteriores teorías del *génos epideiktikón*). Es probable por cierto que con esta definición Aristóteles no piense en la oración fúnebre sino que aluda esencialmente a las obras de Isócrates[5] (16). De todos modos, no es más que un modo de eludir el verdadero problema, ya que sin dejar de hacer nutridas alusiones a los *epitáphioi* ¿percibe Aristóteles en qué se diferencian éstos de los "discursos" ficticios de un Isócrates? ¿Otorga la suficiente importancia al sentido profundamente *político* que adquirían esos *logoi* en la época en que Atenas hacía la historia (17)? Si admitimos, con V. Buchheit, que Aristóteles sólo toma en cuenta el elogio individual, tendremos que inclinarnos ante la evidencia: la oración fúnebre, elogio necesariamente colectivo, sólo encuentra un lugar dentro de la teoría general del género epidíctico a costa de que se desconozca su especificidad (18).

2 Quintiliano, *Institutio oratoria*, III, 8: "tota ostentationis".

3 Aristóteles, *Retórica*, I, 3, 1358 b 27-28.

4 *Ibid.*, III, 12, 1414 a 18-19, 1414 b 24-25, el precio que debe pagar la oración fúnebre, elogio necesariamente colectivo, y también 1413 b 4.

5 *Ibid.*, 1414 b 25-27.

Bajo la fórmula "género epidíctico" se designa, entonces, un conjunto en el que la oración fúnebre sólo se integra de un modo imperfecto o retrospectivo. El discurso a los muertos, consagración oficial del poder omnímodo de Atenas, no tiene en su inicio mucho que ver con los ejercicios retóricos escolares, aunque se haya anexado a éstos de un modo progresivo (19). No se puede negar que los *epitáphioi* inspiraron en varias oportunidades los discursos isocráticos, pero el frenesí de la glosa típico de Isócrates les era ajeno. Observaremos por último que la oración fúnebre adquiere el aspecto de una manifestación estética después de que se publican por escrito los *epitáphioi* efectivamente pronunciados, como el de Pericles, o los ficticios, como el de Gorgias o tal vez también el de Lisias. Pero esa práctica es ignorada por los primeros oradores (20). Esos discursos faltantes hacen sentir su ausencia cruelmente al historiador; esa ausencia es sin duda significativa, en la medida en que corresponde a las preocupaciones de una sociedad en la que la palabra –aunque tenga un gran valor, y tal vez por esa misma razón– no se reduce a ser mera literatura, sociedad en que los discursos singulares son relativamente intercambiables, y en que el orador es en primer lugar un hombre político.

Es indudable que tal como la conocemos la oración fúnebre se parece a un *logos epideiktikós* por su búsqueda estilística (21) y los *epitáphioi* dan amplio testimonio del tema de la rivalidad de los oradores entre sí, tema que gozará de un gran éxito en los discursos de aparato. Pero el carácter cívico de la oración fúnebre impide que se le apliquen las definiciones que da Aristóteles del género epidíctico, definiciones en que la *polis* está singularmente ausente ya que, "ni ciudadano ni juez", el oyente es allí un simple espectador, "atraído únicamente por el placer de ver cómo un artista de la palabra se las arregla para hacer frente a las dificultades de su oficio" (22). ¿Se objetará que la última frase del discurso, que sirve siempre para despedir a los oyentes, se dirige a una muchedumbre pasiva? En realidad, esa fórmula ritual no implica que el oyente sea un simple espectador. Por el contrario, lo invita primero a participar en la ceremonia, que no sería completa sin el lamento por los enterrados[6] (23).

No basta, entonces, con hacer de la oración fúnebre un discurso epidíctico: no podemos confundir una institución de la ciudad con una invención retórica; en virtud de esa confusión, el género epidíctico se nos presenta más bien como un género próximo y no como un conjunto más vasto. Deberemos responder al interrogante de su estatuto estudiando la oración fúnebre en sí misma y considerándola como forma fija y género formalizado en *topoi*, y no en la reflexión inevitablemente clasificatoria de Aristóteles.

6 Lisias, 81. Véase asimismo Tucídides, II, 46; *Menéxeno*, 249 c 6-8; Demóstenes, 37.

¿Un "discurso-espectáculo" sólo puede ser decorativo? ¿En qué medida una forma fija obliga a todo contenido de pensamiento a transformarse en *topos*, impidiendo de ese modo toda invención? Para responder a esta pregunta, no hay quizás otra respuesta que el examen del más retórico de los *epitáphioi*, o sea el de Gorgias. Considerado sucesivamente como arquetipo (24) y ejemplo, juzgado por unos como vacío de sentido y apreciado por otros como rico en pensamiento, el de Gorgias, más que todos los otros *epitáphioi*, se ha vuelto objeto de interpretaciones opuestas. No tan opuestas, sin embargo, si se considera que ambas tendencias comparten un punto común, o sea, el empeño que ponen en olvidar que se trata de un texto de Gorgias y *a la vez* de un *epitáphios*, con la negativa consecuente a articular estas dos definiciones una con otra.

Muchos son los que ven en el discurso una especie de manifiesto a favor de una educación sofística, "claramente portadora del reflejo de una individualidad decidida" (25). Sin demorarse mucho en dar cuenta de la forma elegida por Gorgias, los que así lo abordan hacen de este texto, considerado como "el elogio fúnebre de los ciudadanos realizados formados por los sofistas" (26), un "documento decisivo para el estudio de la moral del rétor" (27): esta lectura no es imposible, o más bien sería posible si no olvidara que el discurso es un *epitáphios*, es decir, una versión entre otras del género oración fúnebre. Al desconocer esa característica, en efecto, se corre el riesgo de tomar por pensamiento original lo que no es sino un *topos*.

Es así como, reaccionando a esta posición, los historiadores del género epidíctico adoptan la postura contraria, y afirman que el *epitáphios* no es más que un montaje de ideas convenidas (28). Dirigiéndose a los que consideran que el *epitáphios* es el texto más representativo del estilo de Gorgias, o que piensan que el sofista ha marcado de un modo indefectible la oración fúnebre, responden que en lo esencial la forma estaba ya constituida a mediados del siglo V a.C., de tal manera que Gorgias, lejos de modificarla, más bien se sometió a ella.

El riesgo, en este caso, consiste en desvalorizar el carácter singular del discurso de Gorgias: componer un *epitáphios* es obligatorio para el ciudadano de Atenas que ha sido designado como orador, obligación a la cual no puede sustraerse;[7] en cambio, en el sofista Gorgias esa obligación resulta de una elección consciente. Es cierto que todo parece separar el género cívico de la oración fúnebre y el método del sofista; sin embargo, con su forma sin duda ya antitética (29) y su pensamiento convencional, la oración fúnebre ofrece a Gorgias un material coercitivo y a la vez plástico. Coercitivo porque impone temas y palabras; plástico porque se presta a refinamientos estilísticos, presentando un reservorio de pensamientos que resultan eficaces por ser tradicionales. Por consiguiente, debemos

7 Tucídides, II, 35; Platón, *Menéxeno*, 236 e 1; Demóstenes 1.

explicar la inflación de oposiciones y la utilización de valores reconocidos sobre la base de una doble referencia, Gorgias y la oración fúnebre, y esta doble lectura necesariamente debería dar cabida tanto a las imposiciones del género como a las innovaciones sofísticas.

Para evitar las equivocaciones más graves, lo importante es tratar este texto ante todo como un *epitáphios*. Así, la fórmula *ouk ápeiroi emphýtou 'Aréos* ("no eran desconocedores de una belicosidad innata"),[8] que Vollgraff considera inaceptable en un discurso público (30), no resulta para nada descolocada en el contexto guerrero de un *epitáphios*: ¿el orador no alabó acaso previamente a los atenienses por ser "intrépidos con los intrépidos"?[9] Del mismo modo, la expresión *enoplíou Éridos* ("la disputa armada")[10] parecería resultar embarazosa para ciertos comentaristas; pero si consideramos la oración fúnebre como un género unitario y comparamos a Gorgias con Pericles[11] o con Lisias, comprobamos que para los atenienses la guerra es doblemente *eris* –lo es por definición, pero también lo es en un segundo sentido cuando el adversario es especialista, como Esparta, en el arte militar–, y para traducir ese término no hay entonces ninguna necesidad de injertar desde afuera en el *epitáphios* la noción de una disputa o "emulación consigo mismo" (31). Por último, cuando elogia a los atenienses por haber sido "piadosos con sus padres por las atenciones" que les prodigaban,[12] el orador no parece felicitarlos por haber respetado el "catecismo de los sofistas" (32) sino que recuerda que cuidar de los padres es una obligación para los hijos y anuncia, anticipándose al consuelo, que después de su muerte la ciudad asumirá esa tarea.[13] Estos pocos ejemplos nos muestran que no siempre se necesita apelar a las virtudes de los sofistas para aclarar el *epitáphios*. Esto sería olvidar que, por regla general, Gorgias trabaja sobre la base de *topoi* y no aporta otra modificación que no sea una nueva disposición del texto. Suele incluso ocurrir que identifiquemos una expresión como una superposición de varios temas tradicionales. Por ejemplo, si analizamos la frase *tó práion epieikés toú authádous dikaíou prokrínontes* ("prefirieron la indulgencia de la equidad a la presunción de la legalidad"),[14] ésta se nos revela como la combinación de dos antítesis caras

8 DK [versión de DK] B 6, p. 286, II. 10-11. [Loraux transcribe la versión de Diels-Kranz ("ils n'étaient pas sans expérience de l'Arès inné"). En la versión castellana de Gredos utilizada aquí, la mención de Ares reaparece solamente en un pasaje de Plutarco en *Cuestiones conviviales*: "Gorgias dijo que uno de los dramas de Esquilo (*Los siete contra Tebas*) estaba lleno de Ares". (N. de la T.)].

9 *Ibid.*, I. 7: *hybristaí eis toús hybristás.*

10 *Ibid.*, II. 11-12.

11 Tucídides, II, 39.

12 DK B 6, p. 286, II. 13-14: *hósioi pros toús tokéas téi therapeíai.*

13 Véase Tucídides, II, 46, 1; Lisias, 75; Platón, *Menéxeno*, 248 e 4-249 c 3.

14 DK B 6, p. 285, II. 6-7.

a la oración fúnebre, que funcionan aquí en un doble nivel: la oposición entre *epieikés* [equidad] y *díkaion* [legalidad] es banal;[15] pero podría ya encubrir el contraste, explícitamente formulado más adelante,[16] entre leyes escritas y no escritas; la oposición entre *práion* [indulgencia] y *authádes* [arrogante] recuerda que contra el orgullo insensato, los atenienses defienden al débil y al oprimido, pero también sugiere que antes de ser "intrépidos con los intrépidos", saben buscar un acuerdo. Este aspecto, en el cual Eurípides se muestra insistente,[17] no se menosprecia en el *epitáphios* de Lisias.[18] Por lo tanto, el material no es nuevo y el *epitáphios* de Gorgias incorpora lugares comunes de otros discursos; su originalidad consiste en entrecruzarlos, lo que quizá le permite superarlos. A esta altura de nuestro análisis, nos sería lícito interpretar el conjunto de la fórmula como una proclamación relativista inspirada en la ética del *kairós* (33); y esta interpretación se vuelve digna de interés en cuanto nos percatamos de que el sofista, oportunista tanto en la forma como en el contenido, ha desviado temas pertenecientes a la oración fúnebre. Gorgias adopta esa costumbre. ¿No acumula acaso en el exordio del *Encomio de Helena* la mayor cantidad posible de clichés con la única intención de trabajarlos y transformarlos "con el juego" de su arte"?[19] Pero al atacar la oración fúnebre se ejercita en un juego mucho más delicado, o sea, ya no se trata de jugar con opiniones esparcidas aquí y allá, sino de apropiarse una forma fija a la que primero es preciso someterse.

Así, todo lector del *epitáphios* debe permanecer atento a este fenómeno de doble registro por el cual un *topos* se presenta como sobrecargado por una forma y un contenido nuevos. Pero el *topos* sigue siendo reconocible y las "innovaciones" no alteran de un modo fundamental la oración fúnebre. Cuando vemos que el orador elogia a los atenienses por ser *áphoboi eís toús aphóbous, deinoi en toís deinoís* (intrépidos con los intrépidos, formidables en los peligros),[20] debemos reconocer simultáneamente las cualidades del *anér agathós* y la valoración sofística del *kairós*; aislar la dimensión guerrera achataría el texto y adherir sólo a la dimensión oportunista de la fórmula nos haría incurrir en una interpretación errónea.

El estudio de un último ejemplo permitirá determinar los límites dentro de los cuales puede tener sentido un *epitáphios*. "Ojalá pudiera decir lo que quiero y quisiera lo que debo",[21] exclama Gorgias en una especie de *captatio benevolentiae.*

15 Véase, por ejemplo, Heródoto, III, 53.
16 DK B 6, p. 285, II. 7-8.
17 Eurípides, *Suplicantes*, 347-348.
18 Lisias, 7 (los atenienses "enviaron al principio unos heraldos" a los tebanos).
19 DK B 11, 21.
20 *Ibid.*, B 6, p. 285, I. 8.
21 *Ibid.*, p. 285, II. 2-3.

Si comparamos este pasaje con otros *epitáphioi*, reconoceremos en él dos lugares comunes de todo exordio[22] (34); pero también se puede cotejar este texto con otros fragmentos de Gorgias y mostrar que contiene una reflexión sobre el *logos* característica del sofista (35). Sin embargo –y aquí reside el punto esencial–, para aclarar este texto nos vemos siempre obligados a adoptar un método comparativo; ya sea que pensemos que aplica lisa y llanamente los tópicos de la oración fúnebre, ya sea que encontremos en él la reiteración de ideas ya desarrolladas por el sofista en otro lado, en ambos casos tendremos que *referirnos a otras obras de una misma serie.* En su calidad de *epitáphios*, el discurso adquiere todo su sentido como ejemplar de un género, pero en calidad de *epitáphios* escrito por Gorgias, procede a un montaje de ideas elaboradas en otros textos. No es en este discurso sino en el *Encomio de Helena* donde encontramos una teoría del *kairós.* Por consiguiente, no nos es posible desviar la oración fúnebre en vistas a cualquier fin, ya que su rol no parece ser otro que el de servir de soporte inerte a un pensamiento ya constituido.

Curioso texto donde todo pensamiento nuevo puede resolverse en una idea esclerosada o ya formulada, donde toda invención formal se calca sobre una expresión ya establecida. Así, lo que se considera en general como el enunciado más puro del pensamiento del sofista[23] (36) conserva una extraña semejanza con otro *epitáphios*[24] (37). Esta falta de autonomía del discurso se explica sin duda alguna por las características del género: por más que tratemos de modificar desde adentro los contenidos de la oración fúnebre, es imposible utilizarla para decir algo nuevo. Para plagiar lo que escribía Milman Parry a propósito de la poesía homérica, podemos establecer la hipótesis de que en la oración fúnebre "existen tal vez huellas de cierta originalidad; pero es una originalidad que se limita a volver a ordenar sin modificaciones importantes las palabras y las expresiones de la tradición" (38). Lo cual no significa que no podamos decir *nada* en ella. El intento no es fácil, por cierto, y el modelo coercitivo del género puede llevar al orador a contradecir en su *epitáphios* las aserciones que declararía en otras circunstancias (39); pero Gorgias se las arregla a las mil maravillas para salir de esa dificultad, ya que satisface las exigencias del género y al mismo tiempo los apremios de su propio pensamiento, y este ejemplo prueba que los teóricos cayeron muy a menudo en la confusión entre lo "ya dicho" y lo "sin objeto" y

22 Ser capaz de hablar: véase Tucídides, II, 35, 1; Lisias, 54; *Menéxeno*, 239 C 1-2; Demóstenes, 1, 12 (lo que la retórica llamará *excusatio propter infirmitatem*). Querer lo que es debido: véase Tucídides, II, 35, 1-2; Lisias, 1; Demóstenes, 1; Hipérides, 2, 23 (= *difficultas verbis facta assequendi*).

23 DK B 6, p. 285, l. 9 y p. 286, l. 1: *tó déon en tói déonti kaí légein kaí sigán kaí poiein* (decir y callar, hacer y [omitir] lo que se debe en el momento debido".

24 Véase Tucídides, II, 40, 3 (*topos* de la armonía del *logos* y del *ergon*).

terminaron deduciendo de manera directa su total vacuidad, a causa de su originalidad limitada.

El análisis del *epitáphios* de Gorgias revela, entonces, cierta "originalidad", limitada por cierto pero no siempre causada por un estatuto puramente ornamental. Para que esta conclusión no permanezca aislada, nos aplicaremos ahora a examinar textos en los que no se ha reconocido hasta ahora otra función que no sea ornamental. Nos referimos al *exordio* de los *epitáphioi* donde los *topoi* son más abundantes que en otros de sus pasajes, dando ocasión a los comentaristas para hacer resaltar en ellos falsas antítesis y fatigosas repeticiones vacías.

Aprovecharemos esa oportunidad para interrogar la índole y la función del *topos.* Hasta el uso de este término, que fue agregando a su sentido inicial la connotación mucho más amplia de "cliché, estereotipo", parecería invitar a denegar todo interés a lo que se presenta como una acumulación de "lugares" comunes. Pero sin aventurarnos a dar una definición del *topos* que no está contenida ni siquiera en los *Tópicos* de Aristóteles (40), lo consideraremos menos como un tramo vacío[25] que como testigo de la angustiosa pregunta planteada por la retórica –siempre la misma–, o sea, "¿qué decir?" (41), o como un signo de los problemas con los que tropieza un discurso dado en un marco histórico determinado; porque antes de estereotiparse en rellenos retóricos o en fórmulas casi automáticas, los *topoi* fueron primero ideas o representaciones propias de una sociedad (42) y en este aspecto interesan con prioridad al historiador en busca del "esqueleto de [una] mentalidad" (43).

De ese modo se nos presentan precisamente los *topoi* del exordio; se inscribe en ellos la relación reflexiva de la obra consigo misma y del orador con su actividad: relación con el género, con el objeto del discurso, con el público, con los otros oradores, con la ciudad (44). Así, el exordio, reservorio de todo lo que deberá decirse o callarse, es un *tópico.* No hace falta subrayar la importancia que reviste esa apertura en un discurso epidíctico. Pero sobre todo, ese tópico se vuelve esencial a la oración fúnebre, lenguaje rigurosamente codificado; es la apertura del discurso la que hace acceder a la comprensión de todo *epitáphios,* hasta el punto de que los comentaristas parecen incapaces de juzgar el género según criterios que no sean los que se enuncian en el exordio en forma de *topoi* (45).

Estudiaremos por lo tanto los exordios en dos niveles. Primero trataremos de determinar a través de un análisis de contenido los problemas con los que tropieza el discurso y que debe resolver si no quiere ser una palabra vacía. En segundo lugar, mostraremos que si bien el *topos* constituye un límite, configura también el material que es preciso ordenar para dar su forma al discurso cívico.

25 Aristóteles, *Retórica,* II, 26, 1403 a 17.

2. LOS PROBLEMAS DE UN *LOGOS POLITIKÓS*

Si hemos de creer a Platón, el autor de un *epitáphios* debe evitar todo *agón* con los poetas. Es así que el autor del *Menéxeno* se vale de una fórmula en pretérito para evitar incurrir en todo relato de hazañas míticas y declara: "Además, los poetas ya lo han dado a conocer a todos, celebrando en sus cantos magníficamente su virtud. Si, por tanto, nosotros intentáramos celebrar las mismas hazañas en prosa, quizá pareceríamos inferiores".[26] Rechazo ambiguo, ya que en realidad los *epitáphioi* no se privan de explotar temas presentados aquí como específicamente poéticos. ¿Platón querrá insinuar que esta protesta esconde un ardiente deseo de rivalizar con la poesía? De cualquier modo que sea, esta oposición entre *mousiké* [cantos inspirados por las musas] y *logos psilós* [discurso en prosa], este conflicto entre el *poiein* y el *légein*,[27] parece un tema necesario del exordio de la oración fúnebre. Algunos lo interpretarían como un signo de la influencia –muy real– ejercida por la poesía en la prosa epidíctica, influencia que se remonta a Gorgias, si seguimos la opinión de Aristóteles.[28] Nos inclinamos a ver aquí la huella de la época en que la oración fúnebre hace su aparición, mucho antes de que la retórica se hubiera constituido (46), mucho antes de que Gorgias y los sofistas dieran una nueva forma a la prosa griega, en ese período de transición en que "la prosa empieza a reemplazar la poesía como [...] vehículo [...] del pensamiento" (47). Es cierto que desafiando la oposición entre lo retórico y lo poético –constitutiva del sistema aristotélico (48)–, la oración fúnebre parece vacilar, por su propia índole, entre el *légein* y el *poiein*. Como debe fortalecer en cada ateniense una convicción íntima y al mismo tiempo colectiva, busca todo lo que pueda fascinar a su auditorio con tal de lograr ese fin; para mencionar sólo algunas de las figuras poéticas utilizadas, recurre a aliteraciones, repeticiones o juegos de palabras (49). Pero la lucha entre *mousiké* y *logos* no apunta tanto a la forma del discurso como a sugerir la rivalidad fundamental de dos géneros antagónicos por su función. Podemos ver allí una advertencia en cuanto al estatuto particular de la oración fúnebre. Nacida de la poesía lírica, se puso luego a rivalizar con ella (50), utilizando temas poéticos que interpretó de nuevo en una perspectiva resueltamente política (51). Así, el *topos* del *agón* con los poetas adquiere su pleno sentido: el discurso en prosa debía necesariamente definirse en contra de esa palabra versificada a la cual se parece y al mismo tiempo se opone.

26 *Menéxeno*, 239 b 7-c 2; Tucídides, II, 41, 4; Demóstenes, 9.
27 Véase Lisias, 2.
28 Aristóteles, *Retórica*, III, 1, 1404 a 24-26.

El estudio de los exordios nos confirma en el análisis precedente. Evocando la necesidad de encontrar la buena medida del discurso o de dar a los actos memorables la parte de gloria que les pertenece, el orador repite incansablemente una serie de *topoi* que parecen inspirados originariamente en la poesía lírica. Pero en la oración fúnebre aparecen como *invertidos*: cuando el poeta clama su certeza, el orador expresa su inquietud. En ambos casos se trata, por cierto, de declaraciones tradicionales e impuestas; pero no es anodino que la relación con la palabra cambie de signo de un género a otro: positiva en la poesía, la oración fúnebre representa esa relación como negativa y coercitiva.

Una poética triunfante y segura de su valor anima la obra de Píndaro: "asociado con los triunfadores"[29] que celebra, el poeta recibe su parte de honores extrayéndola de la gloria que ofrece a los vencedores;[30] toda oda se orienta hacia la autocelebración de la palabra todopoderosa.[31] El autor de un *epitáphios* trata de obtener su parte de renombre alabando a los atenienses;[32] pero es ése un designio secreto, que sólo la agudeza de Platón saca a la luz ya que está disimulado por múltiples lamentos, como por ejemplo el temor de no estar a la altura de una tarea tan elevada,[33] o la inquietud por lo prolífico del tema,[34] o bien el pesar por no disponer del tiempo necesario,[35] como si para resultar victorioso, el orador debiera fingir estar vencido de antemano por su tarea,[36] y como si la palabra, en vez de salir triunfante de las hazañas, pusiera a éstas en peligro.[37]

29 Píndaro, *Olímpicas*, I, 115 b.

30 Píndaro, *Ístmicas*, I, 45. Los esfuerzos de toda clase conciernen a los valientes, la palabra concierne al poeta.

31 Un buen ejemplo nos es dado en la sexta *Olímpica*, donde Píndaro establece una línea de continuidad que va desde el mito de los orígenes familiares y el elogio de las virtudes del linaje del vencedor hasta la gloria de su propia patria y "la encantadora flor de sus himnos".

32 *Menéxeno*, 236 a 6: *epainón eudokimeín*.

33 Véase Lisias, 54 ("No es, pues, fácil que una sola persona enumere minuciosamente los peligros que tantas han corrido"), y Tucídides, II, 35, 1 ("[...] y no que las virtudes de muchos corran el peligro de ser creídas según que un solo hombre hable bien o menos bien"). Compárese con la ofrenda fácil (*koúpha dosis*) del poeta (Píndaro, *Ístmicas*, I, 45).

34 Demóstenes, 15; Hipérides, 4 ("No es fácil para un solo orador abordar tantas y tan excelsas acciones").

35 Lisias, 1, 54; Hipérides, 4. Encontramos abundantes variaciones sobre este tema en el *Menéxeno*: 239 b 6 (tiempo corto para relatar dignamente), 234 c 5 y 235 c 9 (tiempo breve de la preparación y necesidad de improvisar), 246 b 1-2 (muchos días y noches no bastarían al que tuviera la idea de enumerar todos los hechos).

36 El combate está perdido por anticipado, véase Lisias, 54 ("¿qué discurso, tiempo u orador sería suficiente para sacar a luz el valor de los hombres que aquí yacen?").

37 Es instructivo comparar a Píndaro (*Nemeas*, VII, 31 y ss.: "el bello renombre *que socorre* a los muertos" con Tucídides, II, 35, 1 (confiada a un solo hombre, la *areté* de los muertos corre el peligro de perder todo crédito).

Porque lo que está en cuestión no es otra cosa que el estatuto de la palabra: al poeta que espera dominar el *logos* por el *logos* se opone el orador que teme no controlar el discurso. La poesía de Píndaro se basa en la coincidencia perfecta entre el *ergon* y el *logos*, entre la victoria y la oda. El poeta regula su arte por la exaltación de las hazañas, celebrando a los atletas y participando en su gloria. Adopta el modo "ecuestre" para coronar a Hierón, vencedor en las carreras de caballos con jinete[38] o se compara con el hábil arquero cuya flecha apunta exactamente al blanco.[39] Pero estas comparaciones no son simples metáforas sino que su necesidad proviene de la connaturalidad entre el poema y la proeza (¿todos los talentos, entre ellos la elocuencia y la fuerza de los brazos, no son acaso dones de los dioses?).[40] Para celebrar a un vencedor, Píndaro debe a su vez ganar una victoria y convirtiéndose en arquero[41] tiene que lanzar lejos la orgullosa flecha de su palabra para adelantarse a sus rivales[42] y dar en el blanco. Más aun que atleta, es por así decir el agonoteta de su propio poema, el cual se transforma en un "bello combate del lenguaje", rico en "torsiones" y "abrazos de palabras".[43] Calcado sobre el molde de su objeto, el *logos* poético es a su modo un *ergon*. Lo es incluso en un doble sentido; es acto pero también obra de arte monumental destinada a durar más que la proeza efímera exaltada por ella:[44] "Su fachada, iluminada por una pura luz, proclamará y hará que los hombres digan y repitan [...] la ilustre victoria"[45] (52). Esa frase destruye en realidad el equilibrio que se había instaurado entre proeza y palabra: la proeza *no es más* que *ergon*, la palabra es también *ergon*; domina por lo tanto todos los actos posibles, que la necesitan para existir plenamente. Al afirmar que ninguna hazaña puede prescindir de su *logos*[46] y que la valentía, "elogiada por los hombres de talento [...], crece",[47] Píndaro proclama la fuerza de la palabra viva que es potencia de vida [y donde] se manifiestan los valores positivos" (53). Lo dicho es, entonces, superior a lo actuado; para Píndaro –como para su contemporáneo Heráclito–, el *Logos*, "gloria entre los hombres" y "visión de la razón" (54), es puro valor.

La oposición *ergon/logos* es tan fundamental en la oración fúnebre como en Píndaro: central en el exordio, estructura muchas veces los desarrollos ulteriores. Pero esta vez, el *logos* se proclama inferior a la realidad (*ergon*) –y tenemos que entender con este término tanto el resto del ceremonial como los actos guerreros de los muertos–.

38 Píndaro, *Olímpicas*, I, 100 y ss.
39 *Nemeas*, IX, 55.
40 *Píticas*, I, 42.
41 *Nemeas*, VI, 27.
42 *Píticas*, I, 43 y ss.
43 *Nemeas*, VI, 93-94.
44 *Ibid.*, VI, 4.
45 *Píticas*, VI, 5-14; véase *ibid.*, VII, 1-4, y *Olímpicas*, VI, 1-4.
46 Véase *Olímpicas*, X, 109-115; *Nemeas*, VI, 29-30.
47 *Nemeas*, VIII, 40 y ss.

Este movimiento se hace especialmente visible en el *epitáphios* de Pericles, donde se recusa el encanto mentiroso de la palabra poética en nombre de la verdad de los hechos (55) –verdad que se confunde con el "poderío" de Atenas–.[48] Pero la crítica no apunta sólo al *logos* poético, sino que parece ir en contra de toda palabra, ya que las primeras palabras del orador lamentan que a hombres que "llegaron a ser de hecho [...] valientes", no "se patentizara su fama" también con actos.[49] Así, el más famoso de los discursos utiliza el *logos* en contra de sí mismo, desvalorizándolo o considerándolo por lo menos, de entrada, como un juego superfluo. Crítica ambigua, tanto más si pensamos que esa desvalorización del discurso es un *topos*, retomado por todos los oradores, que les sirve, al fin y al cabo, para enunciar un exordio adaptado –es decir, quizá para disimular la muy real dificultad de hablar–.

Porque aun cuando se la emprende con el *logos*, el orador parece primero sentirse embarazado por la abundancia excesiva del *ergon*. Con este término designa al mismo tiempo la *presencia* de la tumba ante la cual se despliega la ceremonia, la *realidad* de la hazaña realizada, es decir, de la "bella muerte" de los atenienses, la *materia* ya constituida que el orador debe volver a utilizar, o sea, las altas hazañas atenienses de todas las épocas cuyo esplendor y cantidad desafían toda traducción verbal. Ceremonia, hazañas del presente, pasado glorioso de la ciudad: el discurso no carece de objeto, más bien se lo diría amenazado por un exceso de material o una hipertrofia de la realidad.[50] En última instancia se puede hablar de las hazañas del pasado, que proporcionan al orador párrafos gastados pero fáciles porque se los ha recorrido una y mil veces; pero los actos recientes, los de los muertos de ese día, entorpecen el discurso; enfrentado con ellos, obligado sin remedio a tratar el tema que le imponen las circunstancias, Demóstenes proclama la impotencia de la palabra: "Podría citar muchas proezas que harían merecer a estos hombres justos elogios pero ahora que me encuentro delante de los actos mismos, no sé por dónde empezar: Como todos se me presentan en un mismo momento, se me hace difícil elegir".[51] Debemos dar el mismo sentido, sin duda, a la anáfora *ergoi... ergoi...* mediante la cual Pericles subraya la inutilidad de la palabra.[52] Es por cierto más radical que Demóstenes en su crítica del discurso ya que no se pregunta por dónde empezar sino por qué motivo comenzar; pero ambos traducen de dos maneras diferentes una misma dificultad: ¿bastará el *logos* para dar cuenta de lo real?

48 Tucídides, II, 41, 4.
49 *Ibid.*, II, 35, 1.
50 Lisias, 2: *aphthonía.*
51 Demóstenes, 15.
52 Tucídides, II, 35, 1.

Así, todo exordio parecería sopesar cada vez el respectivo valor de lo que se ve y lo que se oye (56), para terminar afirmando –de manera definitiva o provisoria– la primacía del homenaje visible sobre el elogio, o por lo menos la gran dificultad de este último. En su declaración liminar, el *epitáphios* de Lisias niega que el lenguaje pueda cumplir con la tarea que la ciudad le ha asignado: "Si yo creyera posible ¡oh gentes que asistís a esta ceremonia! mostrar con palabras el valor de los hombres que aquí yacen, censuraría a quienes encargan que se hable de ellos con pocos días de anticipación".[53]

La acción que correspondería al discurso consistiría, en lo ideal, en hacer presentes (*delósai*) las altas hazañas de los muertos. Pero se percibe el *logos* como irreductiblemente heterogéneo a todo *ergon*, certidumbre negativa expresada mediante el subjuntivo presente de irrealidad ("Si yo creyera..."). Sobre todo porque las proezas se vuelven visibles antes de que se pronuncie toda palabra[54] a causa de la presencia inhibidora del monumento funerario en que se han juntado los restos de los atenienses (*tón entháde keiménon*) y que dando su nombre a la ceremonia[55] concentra toda la atención del público (*paróntes epí tóide tói táphoi*). Ese espectáculo tiene ya sus espectadores. ¿De qué modo el orador, que sólo dispone del habla, podría mostrar (*logoi delósai*) algo nuevo? La formulación usada por Pericles supone, en efecto, en su telón de fondo, la rivalidad de la vista y el oído: existe, por un lado, una relación directa, de dos términos, entre el público y el *ergon* inmediatamente perceptible del ataúd y, por otra parte, se establece un vínculo infinitamente más complejo entre el orador, los oyentes y las acciones de los muertos, vínculo que corre el peligro de poner en juego múltiples apreciaciones diferentes de la realidad.[56]

La oración fúnebre, que debe presentificar los *erga* ya pasados e interviene después de ese *ergon* que es el entierro de los muertos, es doblemente *palabra después de la acción*; o por lo menos es así como se presenta, discurso que teme no ser más que discurso, y los oradores no dejan de proclamar su desconfianza respecto del decir, lo cual no les impide pronunciar el *epitáphios*, como si estuvieran obligados a "apoyarse en el discurso para sustraerse a la fascinación de las cosas y en las cosas para sustraerse a la fascinación de las palabras" (57). Pero por eso mismo repiten sin saberlo, respecto de la palabra, cierta actitud que es propia de la época de transición en que la ciudad clásica se desprende poco a poco de sus modelos arcaicos. Sin olvidar que los *topoi* son soportes de la memoria, reservorio de contenidos deificados y material preestablecido que posibilita el habla del

53 Lisias, 1.
54 Tucídides, II, 34, 6 (el orador recién se adelanta para hablar *después* de que se cubre con tierra a los muertos).
55 El término *táphos* designa a la vez la tumba y la ceremonia de los funerales.
56 Véase Tucídides, II, 35, 2.

orador, los trataremos también como concreciones en que se cristaliza y se fija la ambigüedad de un género que nace en un período de mutación de la palabra.

¿Es el "*logos* del hombre", como piensa C. Ramnoux, "una invención de la edad de cultura que vio florecer el elogio fúnebre y la oda de victoria" (58)? Incluso suponiendo que esos dos géneros hayan sido estrictamente contemporáneos –lo cual está lejos de poder verificarse– se observará que las interpretaciones que se han hecho de la conquista de un habla secularizada son muy diferentes y hasta opuestas, ya que frente a las certezas de Píndaro, la oración fúnebre se caracteriza por afirmar –y por más estereotipada que sea esa afirmación– la debilidad del discurso. De ese modo, adopta respecto del *logos* una de las posiciones posibles en un momento bien determinado de la larga historia de las relaciones entre el hecho y el dicho. Complementación del acto y el habla en el mundo homérico,[57] ruptura de ese equilibrio en la sociedad arcaica,[58] y por último separación total en el siglo V a.C.: si admitimos este resumen a grandes rasgos de las etapas esenciales de esta larga evolución tal como la estudia F. Heinimann (59), la oración fúnebre da testimonio de un tiempo en que el *logos* y el *ergon* han consumado su divorcio de manera definitiva.

Sin embargo, constatar esa distancia no significa necesariamente sacar la conclusión de una total desvalorización del *logos* en provecho del *ergon*, como lo hace un Cleón,[59] y no nos apresuraremos a afirmar que, dadas así las cosas, *toda* palabra ha perdido su valor. Porque en la mayoría de los casos, el *logos*, tanto político como filosófico, asume serenamente el hecho de estar "separado", y si renuncia a los enunciados performativos del habla mágico-religiosa (60) para convertirse en vehículo de persuasión, deliberación o discusión, en ese proceso mismo recupera su estatuto de "poderoso soberano" en el universo de las ciudades celebrado por Gorgias,[60] (61) el mismo que en el estilo tenso de Tucídides organiza lo real que trata de dominar (62). Y lejos de realizarse en la angustia, la experiencia de la heterogeneidad de la cosa y la palabra puede contribuir a la constitución del discurso en realidad autónomo (63).

Ahora bien, en este proceso de "laicización" (64) la oración fúnebre democrática ocupa una posición paradójica y cuando se leen los *topoi* del exordio, parecería asumir con dificultad su ruptura con las palabras arcaicas de la gloria. Pronunciada en Atenas, donde reina la "palabra-diálogo", no preside a ningu-

57 Por ejemplo, *Ilíada.*, IX, 443.

58 Por ejemplo, Solón, § 8 D, 7 y ss., donde *glosa* y *épe* se oponen a *ergon*.

59 Véase el párrafo de Tucídides, III, 38, 4, construido íntegramente sobre la base de la oposición entre *logos* y *ergon*: "espectadores de las palabras y oyentes de los hechos, más creídos en el relato oído que en el acontecimiento visto por vuestros propios ojos".

60 DK 82 B 11 (= *Encomio de Helena*), 8: *logos dynástes mégas.*

na decisión ni deliberación, sucede a la acción en vez de antecederla y puede aparecérsenos como un mero suplemento. Tampoco posee la eficacia del habla mágico-religiosa, aun cuando parezca tener afinidades con ella en la medida en que funciona como una moderna "habla del tiempo antiguo" (65), es decir, como Catálogo-Memoria de la ciudad; sin embargo, a diferencia del poeta poderoso que, revestido de una misión divina, sólo se debe a las Musas, el orador, miembro de la ciudad y designado por ella para cumplir una tarea obligatoria, sabe que debe lograr la adhesión del auditorio[61] (66).

Notemos que la poesía arcaica tampoco ignoraba deliberadamente toda problemática de persuasión. Píndaro, por ejemplo, proclama que es preciso observar cierta pertinencia en lo que se dice porque "en el secreto de su corazón, nada es más penoso para los ciudadanos que el elogio de los méritos de los otros",[62] y en eso se inclina a reconocer la verdad de la ley enunciada por Pericles en virtud de la cual a "lo que por encima de ellos [los oyentes] sobrepasa, sintiendo ya envidia, no le dan crédito".[63] Y no se crea que Píndaro no podría sobrepasar a Pericles o a Demóstenes en provocar reacciones de celos en el público, cuando pone por las nubes a un individuo, su familia o su nombre,[64] mientras que el orador oficial exalta a ciudadanos anónimos e intercambiables en presencia de otros ciudadanos. Pero el poeta tiene plena confianza en la *kharis* (la "gracia") para "hacer creer en lo increíble".[65]

El orador ignora esa certeza: es un hombre político y sólo el asentimiento de ciudadanos reunidos en asamblea sanciona su palabra (67); Pericles es llevado así a elaborar una psicología del oyente de *epitáphios* como ser dotado de *pathos*.[66] Ateniéndonos a su argumento, el discurso tropezaría con una doble dificultad: aun cuando se superara el obstáculo epistemológico en cuanto a la dificultad de establecer la verdad,[67] el orador debe responder de todos modos a una demanda precisa de su auditorio.[68] Porque el oyente no sólo está atento al hiato que se ahonda entre *erga* y *logos* cuando el elogio se queda corto respecto de las accio-

61 Demóstenes, 14: "La virtud persuasiva (*peithó*) de los discursos necesita además la buena voluntad (*eunoia*) de los oyentes".

62 Píndaro, *Píticas*, I, 81-84; véase también *Olímpicas*, V, 16 y VI, 7, *Píticas*, VII, 19 y XI, 29 y 55, *Nemeas*, VIII, 21-22, *Peanes*, II, 54.

63 Tucídides, II, 35, 2. Véase Gorgias, DK B 6, p. 285, l. 14 (*anthrópinos phthónos*: "resentimiento humano".

64 Véase Píndaro, *Píticas*, XI, 29.

65 Píndaro, *Olímpicas*, I, 30-34.

66 Si se quiere recurrir a la noción aristotélica de esta idea, véase *Retórica*, I, 2, 1356 a 14.

67 Tucídides, II, 35, 2: en este terreno, "es difícil hablar con exactitud en momentos en los que difícilmente está segura incluso la apreciación de la verdad".

68 *Ibid.*: "Pues el oyente que ha conocido los hechos y es benévolo, pensará quizá que la exposición se queda corta respecto a lo que él quiere y sabe".

nes que él celebra, sino que en su apreciación del discurso hace intervenir cierta imagen ideal de sí mismo que no hay que poner en duda[69] por temor de que el vivo tenga celos de los muertos. Los detractores de la oración fúnebre, como Platón, no se privaron de observar que Pericles plantea un falso problema porque a través de los muertos los que reciben los elogios son los vivos;[70] pero olvidan, o fingen olvidar, que es necesaria de todos modos una *captatio benevolentiae*: exponiendo los problemas del discurso –y solamente de ese modo– el orador trata de convencer al auditorio de que no está pronunciando una alocución solitaria sino que es el portavoz de una opinión colectiva. Aristóteles comprendió cabalmente que es ésa y no otra la función del exordio cuando, refiriéndose a la crítica platónica de la oración fúnebre, escribe: "En los exordios del género epidíctico, el orador debe arreglárselas para que el oyente se sienta partícipe de los elogios".[71]

Todo *epitáphios*, entonces, debe protegerse detrás de un exordio en que se exponga de una vez por todas lo difícil de encontrar una justa medida del elogio. Píndaro conocía ese problema: sabía que el habla humana, orgullosa de sus nuevas fuerzas, puede hacer un juego peligroso con los elogios y las alabanzas; pero creía en un verbo poético inspirado y eso acababa evacuando la dificultad (68). El orador, en cambio, conserva el temor de mostrarse impotente en igualar la realidad con su decir: "Es difícil hablar con exactitud",[72] exclama Pericles; Lisias hace eco a sus palabras afirmando que es imposible igualar el discurso y los actos.[73] ¿Pero se trata realmente de los actos? Esa realidad ante la cual el lenguaje proclama su impotencia, ante la cual hay que conjurar sin pausa su inconmensurable valor, esa realidad está más allá de los muertos ya que es la ciudad misma, omnipresente y exigente, público y a la vez objeto del elogio.

Por cierto, la inadecuación de las palabras con los hechos no es más que una amenaza (69), hábilmente utilizada para disculparse de antemano por la insuficiencia de toda argumentación; sin embargo, también podría pensarse que el discurso esté efectivamente *inhibido por la necesidad* imperativa de *atravesar por la ciudad*, que es el único objeto real, para reencontrar su objeto proclamado –los actos de los muertos–. Así, a diferencia del poeta que siempre puede renunciar a un párrafo demasiado extenso sobre la patria del atleta victorioso, el orador oficial preferirá "extenderse en lo referente a la ciudad",[74] aunque eso implique relegar a un segundo plano las hazañas que su discurso se disponía a celebrar.

69 Tucídides, II, 35, 2: "En cambio quien no los conoce pensará, por envidia, que se está exagerando, si oye algo que está por encima de su propia naturaleza".

70 *Menéxeno*, 235 a 2-5 y 236 a 5-6.

71 Aristóteles, *Retórica*, III, 14, 1415 b 28-32.

72 Tucídides, II, 35, 2.

73 Lisias, 1. Véase Demóstenes, 1.

74 Tucídides, II, 42, 1-2.

En Píndaro, a veces faltaba tiempo para elogiar la ciudad; en Pericles o en Lisias, falta tiempo para elogiar a los ciudadanos. Hablando de Atenas, en nombre de Atenas, a los atenienses, el orador no se priva de refugiarse detrás de la autoridad todopoderosa de la ciudad advirtiendo que la forma misma de su discurso no es libre;[75] en resumen, como lo advierte H. Caffiaux, "hasta parecería que el Estado haya querido inmovilizarlo en esas formas convencionales [...] condenándolo a repetir necesariamente lo dicho por sus antecesores" (70). Y cuando la oración fúnebre deja de aspirar a ser una pieza de recambio y pretende considerarse como *pátrios nomos*, uso instituido por los ancestros, no hace sino descubrir en ella, otra vez, la ciudad, esa ciudad que se vuelve en sus manos una realidad natural y tan antigua como la raza de los autóctonos. Nada se dejó al azar ya que los antiguos decidieron que había que hablar[76] y cómo era preciso hacerlo.[77]

La ciudad ejerce, entonces, su peso sobre el discurso, imponiéndole normas pero sobre todo *imponiéndose* ante él como instancia única y universal de todo *logos*. Y sin embargo, esa coerción no deja de tener su contrapartida: un habla codificada es también, dentro de sus límites, un habla fácil. Bajo la forma de *nomos* y de *topoi* la oración fúnebre preexiste a todo *epitáphios* y a menudo el orador parece haber evocado las dificultades del discurso como un modo de someterse a la ciudad. Probablemente, sólo así es posible explicar el movimiento del exordio de Pericles en que la "crítica" de la oración fúnebre se resuelve en sometimiento final.[78]

Pero entonces, ¿habríamos planteado los problemas sólo para encontrar rápidamente una solución formal en el discurso? Es lo que sugiere Platón al introducir el exordio del *Menéxeno* con una versión condensada y resueltamente idílica de las relaciones entre el discurso y las acciones, entre el orador y su público.[79] Pero los otros oradores, por vías menos expeditivas, tienden todos al mismo objetivo, y en este aspecto el exordio del *epitáphios* de Lisias adquiere un valor ejemplar al borrar todas las dificultades que había proclamado en un principio. Basta que el orador recuerde la existencia de una multiplicidad de discursos anteriores al suyo[80] para

75 Lisias, 1. Véase *Menéxeno*, a-b, donde a la pregunta: "¿Qué discurso se nos revelaría como tal?", el orador responde de dos modos: 1º la ciudad así lo quiere; 2º la ciudad será el tema del discurso.

76 *Menéxeno*, 236 e 1.

77 *Ibid.*, 236 b 4.

78 Tucídides, II, 35, 3 : "Mas, puesto que a los antiguos les pareció que ello estaba bien, es preciso que también yo, siguiendo la ley, intente satisfacer lo más posible el deseo y la expectación de cada uno de vosotros".

79 *Menéxeno*, 236 e 1-3: "Porque con un discurso bellamente expuesto sobreviene el recuerdo de las acciones gloriosamente efectuadas y el homenaje para sus autores de parte de los que las escuchan".

80 Lisias, 2 (*agón* con los discursos anteriores).

que se olviden las declaraciones iniciales sobre la imposibilidad de hacer coincidir el decir y el hacer,[81] es decir, se puede hablar de los actos cuando otros ya lo han hecho antes. De ese modo, el *logos* adquiere el aspecto tranquilizador de un hecho: hay obras de discurso y en ese campo el orador puede ya proceder a la reconciliación del decir y el hacer, proclamando la solidaridad del *poiein* y del *légein* retórico,[82] unidos en una misma celebración de los atenienses de todas las épocas.[83]

Pero eso no es todo: por haberse celebrado en los *epitáphioi* anteriores, el valor de los atenienses se ha vuelto *materia del discurso* y la excesiva abundancia de las grandes hazañas se convierte en un reservorio inagotable de temas ya dichos o "puestos en palabras".[84] *Logos* y *erga* se vuelven aliados y el discurso se elabora sin ninguna discontinuidad a partir de actos transformados en *topoi*. Para terminar, en una última forma de reconciliación y en el propio campo de operaciones, aquellos que lloran sus propias desdichas están entonando con ello un himno a la virtud ateniense,[85] como si las hazañas hubieran hecho surgir espontáneamente sus propias loas.

Después de algunas provisorias inquietudes, se instala una certeza definitiva, que el orador debe desarrollar, diciendo, por ejemplo, que sólo los atenienses realizan en ellos el equilibrio del *logos* y de los *erga*, de modo que si hemos de creer a Pericles, "no son muchos los griegos cuya fama, como la de éstos, sea pareja a lo que hicieron".[86]

¿Cómo pudo operarse este vuelco? El análisis de la estructura de los textos nos da la clave para entenderlo. La reconciliación de los actos y las palabras se proclama siempre después de un elogio de la ciudad, designada explícitamente como *he polis*, y se hace posible solamente remplazando los actos de los muertos por la ciudad como objeto del discurso. La declaración de Pericles se sitúa en el punto exacto en que se produce la transición desde el elogio de Atenas hasta el de los atenienses muertos.[87] Entre el divorcio y la reconciliación, Lisias también sitúa la

81 Lisias, 1.

82 *Ibid.*, 2.

83 *Ibid.*: "Y es tan grande la materia que proporciona el valor de éstos tanto a quienes sean capaces de componer poemas como a quienes estén dispuestos a hablar, que, aunque han sido dichas por los antiguos muchas cosas bellas en torno a ellos, aun hay otras muchas que fueron omitidas por aquéllos, y así, a quienes les siguen quedan todavía bastantes temas que tratar".

84 *Ibid.*: *tosáuten... aphthonían pareskeúasen he toúton areté*. Compárese con Demóstenes, 12: "El coraje de esos hombres nos indica por sí mismo la cantidad de proezas a nuestro alcance (*prókheira*), que son fáciles de enumerar".

85 Lisias, 2.

86 Tucídides, II, 42, 2.

87 En 42, 1, Pericles justifica el largo desarrollo sobre la ciudad y anuncia que va a elogiar a los muertos; en 42, 2, afirma la cohesión entre los atenienses y la *polis* y proclama el equilibrio entre los hechos y las palabras.

expresión *he polis*.[88] El elogio de los muertos resultaba difícil, pero el desvío por el tema de la ciudad desplaza el problema; de ese modo, el carácter coercitivo del discurso se torna una prueba de la benevolencia de Atenas, la cual desea que los oradores logren la mayor indulgencia por parte de los que han de escucharlos;[89] todos olvidan a los muertos, volviendo repentinamente a encontrarse entre los vivos, reunidos por una única ceremonia cívica. En el mismo instante el "yo" del orador desaparece, por lo menos como sujeto de la frase,[90] *he polis* ocupa su lugar como origen de todo acto y decisión, y el orador, perdonado de antemano por no ser sino un repetidor, se incorpora al grupo de sus predecesores.[91] De ese modo, la palabra ya no tiene por qué hacer frente directamente a los actos que ha de celebrar y se vuelve actividad social. Por último –y lo más importante– la función del *epitáphios* ya no consiste en ponerse a la altura de los actos de los difuntos sino en rivalizar con otros discursos, o sea, con los discursos de los oradores anteriores. La intervención de la ciudad en el exordio tiene una consecuencia esencial, que Lisias enuncia de modo explícito: "Ahora bien, aunque mi discurso versará sobre estos soldados, no será con sus empresas con lo que tendré que competir, sino con quienes hablaron de ellas en ocasiones anteriores".[92] Se consuma aquí el desplazamiento fundamental que llevó desde los muertos y sus acciones hasta los oradores y sus obras; pero se preparaba ya en la paranomasia *tón entháde keiménon/tón entháde legónton*. Así, todo converge en el texto hacia el mismo objetivo: rechazar la imposible rivalidad del discurso y la bella muerte –porque la muerte, aun cívica, conserva algo irreductible– para elegir un terreno en que el enfrentamiento se despliega entre iguales. Aunque la palabra humana no tenga, tal vez, la fuerza suficiente como para igualarse a las acciones de los desaparecidos, se opone ahora, como *logos* cívico, a otras palabras semejantes. La oración fúnebre no llega –hay que reconocerlo– a los extremos indicados por Gorgias, para quien "no son entes lo que revelamos sino sólo un discurso que es otro respecto de lo real"[93] (71); por el contrario, intenta reconciliar *logos* y *ergon*, pero para lograrlo hay que admitir que lo esencial se produce al nivel del *logoi*, aunque más no fuera en una etapa provisoria de razonamiento.

88 Lisias, 1.

89 *Ibid.*

90 Se pasa del *ei hegoúmen* al *he polis hegouméne*, gracias a lo cual el "yo" se ve relegado a la función de complemento (*he polis* yo *dokei*).

91 Lisias, 1: se pasa del orador aislado a los oradores, dóciles ejecutores de las órdenes de la ciudad.

92 *Ibid.*, 2.

93 DK 82 B 3, § 84. [Loraux traduce la versión de Diels-Kranz: "ce ne sont pas les étants que nous révélons, mais un discours qui est autre que le réel", versión que no figura en la traducción castellana del *Encomio de Helena*, aunque resuma aproximadamente sus páginas 203-207. (N. de la T.)].

Así, cada *epitáphios* está comprometido en un *agón* con todos los otros. Y mucho más allá de los concursos gimnásticos, hípicos y musicales abarcados en el programa oficial de los funerales, entre una y otra celebración se despliega un *agón epitáphios* indefinido, que aprisiona a los discursos. El habla no es ya solitaria sino que ocupa un lugar en el tiempo y en el espacio dentro de un conjunto institucional. En esta competencia nunca clausurada, no se proclama ningún vencedor, pero ningún orador olvida diferenciarse de sus predecesores,[94] lo cual implica una garantía de supervivencia para el género.

Los *topoi* del exordio, por consiguiente, intentan reducir todos los desajustes posibles entre el discurso y su objeto, entre el orador y sus oyentes, entre el orador y su reputación y los justifican con antelación, por si pudieran producirse, recurriendo al poder omnipresente de la ciudad. Platón parece haberlo comprendido. Cuando designa la oración fúnebre y los *logoi* aparentemente similares con la expresión *logoi politikói*,[95] es preciso entender esta fórmula en el sentido fuerte de "palabra de la ciudad". Así, este recorrido de los exordios que desde la crisis del discurso secularizado nos llevó hasta la rivalidad institucionalizada de los *epitáphioi*, no sólo reveló las dificultades sino además la facilidad de un habla enteramente cívica.

3. EL DISCURSO HECHO DE *TOPOI*

En una primera etapa del análisis del género, los *topoi* se nos han aparecido como nudos de resistencia que protegen la oración fúnebre contra la intromisión de todo elemento exterior o todo pensamiento heterogéneo. Vimos también que gracias a esos nudos de resistencia, cada discurso se mantiene en los límites de su autonomía. Es decir, todo no se puede decir en un *epitáphios* y lo que en él se dice vincula a cada uno con todos los otros ejemplares de la misma serie.

Hemos postulado, entonces, que si los *topoi* limitan la expresión es porque son la expresión repetitiva de algo. Hemos buscado lo que, disimulándose en

94 Aun cuando se niegue a entrar en el juego, como Pericles, o si, al modo de Demóstenes, 10, se finja imitar meticulosamente a sus rivales. El que desarrolla este tema con mayor profundidad es sin duda alguna Isócrates en el *Panegírico* (4-10 y, sobre todo, 13-14, donde critica los exordios comunes y sus *topoi*; pero antes de criticar los exordios, Isócrates se plegó ya a la regla según la cual es necesario evocar el *agón*).

95 *Menéxeno*, 249 e 4. Dionisio de Halicarnaso retoma la expresión a propósito del *Menéxeno* (*Sur le style de Démosthène*, 1027) diciendo que el *Menéxeno* es el más poderoso de todos los "discursos políticos"; véase Cicerón, *Sobre el orador*, 44, "orationem popularem".

esos "nudos", resiste a todo intento de modificación del discurso. El estudio del exordio, en que cada *epitáphios* se presenta como singular y a la vez universal (recordando así los grandes rasgos del género), reveló que los *topoi* de la oración fúnebre eran portadores de un solo sentido, o de un solo signo unívoco e invasor: la ciudad. Así definidos, constituyen una regla bajo su doble aspecto de imperativo y de método.

Pero la índole de los *topoi* reside sin duda en desafiar toda definición. Si son una regla, son también una *materia* para el discurso, mitad pensamiento y mitad forma. Repertorio de palabras, de fórmulas y de ideas, preexisten a todo discurso como un esquema previo o, para decirlo con mayor exactitud, como una especie de *grado cero del epitáphios*, y su existencia da prueba de que es posible tomar una vez más la palabra para decir lo mismo.[96] Más aun, los *topoi* aportan al orador una inapreciable ayuda en el *agón* que los opone a todos los predecesores, porque son ya materia prima de muchos *epitáphioi.*

No hay motivo alguno para sorprenderse. En materia de *topoi*, no existe la propiedad literaria, noción burguesa que el mundo antiguo ignora. Sería vano ponerse a buscar al "primer inventor" de los *topoi*: no pertenecen al que los usó por primera vez, ni tampoco al último orador. Se los usa y luego se ponen siempre y constantemente en circulación; están realmente a disposición de todos.

Caracterizados de ese modo, corresponden a una utilización agonística y asimismo igualitaria de la palabra; son el instrumento democrático de ese *agón epitáphios* siempre renovado mediante el cual rivalizan los oradores designados por la ciudad a través del tiempo y en honor de todos los muertos de Atenas.

Se nos objetará quizá que empleamos aquí el término *agón* sólo como una metáfora, ya que en cada ceremonia se pronunciaba un único discurso (72); es cierto que la declamación de un *epitáphios* sólo se inserta en uno de esos concursos rutinarios que oponen entre sí a encomiadores profesionales en la época helenística y romana; pero es igualmente imposible tratar la oración fúnebre, palabra cívica institucional, como una simple "audición" circunstancial, como un caso particular de esas *epideixeis* [pruebas declamatorias] que desde el siglo v a.C. daban los rétores en ocasión de un certamen de panegíricos. Es cierto que ningún agonoteta presidía ese concurso, cuyo único marco era la sucesión temporal de los *epitáphioi*; es cierto también que los rivales con quienes los oradores soñaban competir pertenecen por lo general a otra época. Pero por más que Demóstenes rivalice con Pericles (73), por más que el orador del *Menéxeno* tema

96 Isócrates lo sabe muy bien. En su *Panegírico* (74) recuerda qué difícil es ser "el último en hablar" pero reconoce luego que le queda bastante material para escribir un discurso.

ocupar un lugar "inferior" al lado de los poetas,[97] todos los oradores oficiales piensan por igual que están comprometidos en un *agón*. Además del pasaje de Lisias que ya analizamos, un curioso pasaje del *epitáphios* de Demóstenes nos lo prueba: después de haber comparado su misión con otros servicios cívicos, como la organización de un concurso –ejemplo que no es casual–, el orador precisa las condiciones que le permitirán ganar fama y favor (*dóxan… kaí khárin*), lo que le sirve de oportunidad para detallar en un instante todo el vocabulario del *agón*.[98] Es indudable que no todos los oradores tienen la feliz fortuna de Pericles, quien mereció por el *epitáphios* de Samos, según relata Plutarco, que "las mujeres lo coronasen con cintas y guirlandas, como un atleta vencedor",[99] pero aspiran al renombre,[100] quieren hacer olvidar al orador que los precedió. ¿No es ésta una relación eminentemente agonística? Por último, no es obvio que Lisias y Platón no incluyan sus propios *epitáphioi* en los *agónes… mousikés pasés* [certámenes musicales de todo tipo] o en los *agónes… sophías* [certámenes… de saber][101] mencionados entre las festividades (74).

El funcionamiento de los *topoi* sólo puede comprenderse en el marco de esta rivalidad casi institucional de los discursos. Los concursos funerarios de la epopeya prometían al vencedor una recompensa entre los *xýneia keímena*, "bienes depositados en el centro", convertidos en "objetos comunes […] disponibles para una nueva apropiación personal" (75). El *agón* siempre abierto, que de una ceremonia a otra opone entre sí a los *epitáphioi*, no aporta al orador otro premio que un renombre halagador; pero de cierto modo los *topoi* de la oración fúnebre desempeñan la función de objetos comunes, no ya recompensas sino instrumentos de la palabra. En el tiempo que dura un discurso, se le ofrecen al orador como soportes del habla, o sea, como instrumentos para ilustrarse. Lisias afirma que el material *ofrecido* a la poesía y a la elocuencia por el valor de los muertos es una fuente inagotable de *epitáphioi*:[102] más valdría decir que los *topoi*, expresión convencional de actos predeterminados, son en sentido propio, *el lugar, común a todos* (76) en que, de un discurso a otro, se despliega la rivalidad entre oradores iguales entre sí (77), ya que el pueblo ha depositado por igual su confianza en ellos. Cada orador que viene a ocupar la misma posición en la tribuna del *demósion séma* –posición honorífica y a la vez cívica– sabe, en su efímera superioridad, que no es el primero ni el último. Sería mucho más pertinente compa-

97 *Menéxeno*, 239 c 1-2.
98 Demóstenes, 13-14.
99 Plutarco, *Pericles*, 28, 5. Comparación interesante, a no ser que se trate del indicio anacrónico de una reinterpretación helenística de la "gloria" de Pericles.
100 *Menéxeno*, 236 a 6.
101 *Ibid.*, 249 b 6; Lisias, 80.
102 Lisias, 2.

rar esta sucesión de oradores intercambiables con una institución cívica como la rotación de cargos, base del funcionamiento de la democracia, que con los certámenes de aparato de la época helenística (78). Es así que todos los discursos poseen un valor equivalente, ya que todos expresan en el mismo grado representaciones colectivas a través de formas preestablecidas.

Por lo tanto, los *topoi* son una unidad común a todos los discursos –impersonal en sí misma y por así decir colectiva– de la oración fúnebre, habla cívica de Atenas en los siglos V y IV a.C. Los *topoi* de la oración fúnebre no desaparecerán, por cierto, con ella, sino que se los utilizará de nuevo y sin descanso en los fastidiosos elogios de la época helenística y romana, compuestos por eruditos ávidos de asegurarse los favores del poder. Pero han dejado de ser el instrumento democrático de un habla cívica; se han convertido en instrumento de la Retórica, "esa técnica privilegiada [...] que permite a las clases dirigentes detentar *la propiedad de la palabra*" (79). Quizá se esbozaba ya una evolución de este tipo en el siglo IV a.C. en esos oradores "imbuidos de logografía"[103] y de poder que Platón ataca en el *Fedro*; pero aquellos que el pueblo designa para pronunciar la oración fúnebre, como Demóstenes e Hipérides, son todavía representantes del *demos* –y no "hombres doctos", como Platón quisiera hacerlo creer irónicamente–[104] y sus *topoi* siguen siendo ante todo cívicos.

Forma amenazadora pero inerte, el *topos* se impone pero se deja trabajar (80). En la medida en que la oración fúnebre es un habla institucional, libera por anticipado al orador de toda búsqueda original. Es institución en un doble aspecto: como práctica social organizada, dotada de una función precisa, y como género codificado anterior a cada una de sus producciones, a las que impone sus reglas. Aunque en el plano artístico el género puede pasar por ser un procedimiento clasificatorio a posteriori de las obras, nada está más lejos del universo espiritual de la ciudad clásica que la noción de obra de arte como "creación que manifiesta la voluntad estética de un artista" (81) y se definirían con mucha mayor exactitud los géneros cívicos como modelos de *logos* casi institucionales. De hecho, los *epitáphioi*, donde nada es dejado al azar, se asemejan entre sí como si fueran copias unos de otros –o casi– y aunque los historiadores de la retórica pongan en general la oración fúnebre como primer ejemplo de una prosa artística, el género no encuentra su lugar propicio dentro del registro de las "obras literarias". ¿Será necesario agregar, en caso de que lo ya dicho no fuera suficiente, que el concepto mismo de "literatura" es –en el sentido en que lo entendemos hoy en día– una idea moderna nacida del estallido de las formas clásicas (82) y que sólo por una suerte de homonimia se puede hablar de una "literatura del siglo V a.C."? El

103 Platón, *Fedro*, 257 e 1-2, y 258 b 10-c 1.
104 *Menéxeno*, 234 c 4-5: *andrón sophón.*

término literatura no se adecua para designar la tragedia y la elocuencia cívicas; cuajaría mejor con el clima intelectual del mundo helenístico, ese mundo que se regodea en los encantos retóricos de la conferencia pública (83) y ve nacer las sutilezas de una poesía hermética junto con los acentos refinados de un lirismo de la sinceridad (84); se aplicaría perfectamente, además, a la estética triunfante del mundo grecorromano del siglo II d.C, que bajo el nombre de nueva retórica absorbe y regula todos los tipos de discurso y ahoga definitivamente la elocuencia bajo la declamación (85).

Pero la ciudad de la época clásica marca con su impronta cívica toda obra de palabra, y protege –o intenta proteger– el discurso contra esas "desviaciones": ni pura conferencia ni terreno de experimentación, la oración fúnebre permanece igual a sí misma. Un pensamiento nuevo siempre tiende a dictar su propia forma e incluso a destruir formas anteriores. De ese modo, quienes, como Agatón, intentaron introducir en la tragedia ficciones surgidas de su imaginación,[105] no lograron renovar la tragedia sino que, por el contrario, aceleraron su declive (86). ¡Y decir que el género trágico era más libre que la oración fúnebre! Al contener algo parecido a un fermento de individualidad, las tragedias eran "obras escritas, producciones literarias individualizadas en el tiempo y el espacio y no se puede encontrar en ninguna otra obra un paralelo de aquéllas" (87). ¿Entonces tendremos que admitir que la oración fúnebre resistió por más tiempo al desgaste, paradójicamente, gracias a que los *topoi* la protegieron? Curiosa resistencia del conformismo, porque si "el *Edipo Rey* de Sófocles no es una versión entre otras del mito de Edipo (88)", al revés, cada *epitáphios* es una versión de la oración fúnebre.

Allí reside precisamente la facilidad limitada pero real del género: cada orador puede desafiar la tradición y forjar tranquilamente un nuevo *epitáphios* disponiendo nuevamente de los *topoi* habituales. Admitimos que se trata de variaciones infinitesimales:[106] basta con cambiar el sentido de una palabra o un modo verbal. Cuando Pericles insiste en el peligro de que las virtudes de muchos sean creídas según que un solo hombre hable más o menos bien,[107] o cuando Lisias exclama: "No es, pues, fácil que una sola persona enumere minuciosamente los

105 En su *Poética* (1451 b 18 y ss.), Aristóteles recuerda que en la *Flor*, tanto los nombres como los hechos eran fruto de la imaginación de Agatón.

106 Compárese, por ejemplo, Tucídides, II, 41, 4 (*pásan... thálassan kaí gén esbatón* [tras haber obligado a todas las tierras y mares a ser accesibles a nuestro arrojo]) con Lisias, 2 (*oúte gés ápeiron oúte thaláttes oudemías* ["pues no hay tierra ni mar de que no tengan experiencia"]).

107 Tucídides, II, 35, 1.

peligros que tantas han corrido",[108] la idea en ambas versiones es absolutamente idéntica, pero en el *topos* la diferencia se introduce con un solo verbo, *kindyneúesthai* [correr peligro de + verbo], que está dotado, en Tucídides, de un sentido derivado y de una función auxiliar, mientras que en Lisias recupera su sentido propio. Así, la oración fúnebre se constituye en un perpetuo vaivén en el que los mismos temas se retoman, se alargan o se acortan entre uno y otro *epitáphios*, y a menudo sólo una disposición diferente de los mismos elementos permite distinguir a uno del otro. Pero lo esencial es que se pueda hacer la distinción. Porque el *agón* se juega en diferencias mínimas y no en formas radicalmente heterogéneas.

Así, de discurso en discurso, los *topoi* varían ligeramente, sufren arreglos diversos y producen conjuntos nuevos, de modo que resulta difícil enumerarlos o incluso delimitarlos con rigor. Móviles y a la vez fijos, los *topoi* dotan el género con una certera inmovilidad sin dejar de darle a la vez un movimiento en la superficie, son pasibles de entrar en múltiples combinaciones y este juego les hace adquirir una –relativa– plasticidad. Por eso el estudio de los *topoi* no tiene por qué limitarse a esos interminables censos a los que solían someterlos las disertaciones de fines del siglo XIX (89). Por la misma razón, es aleatorio todo análisis atento basado en tablas de frecuencias. Aunque ese método no esté totalmente exento de interés, debe fundarse, de todos modos, en críticas verdaderamente rigurosas. En última instancia, corre el riesgo de resultar insuficiente si trata los *topoi* como si fueran puras mónadas. Se limita, por último, a describir o a constatar. Es cierto que el discurso de Pericles permanece perfectamente conforme al género aunque presente una crítica de las normas de la oración fúnebre, pero no basta constatar el hecho, aun con cálculos precisos; es necesario explicar ese fenómeno. Ahora bien, para dar cuenta del carácter tradicional del menos conformista de los *epitáphioi*, es indispensable haber determinado primero la índole y la función del *topos*. A esa tarea apuntaron nuestros estudios precedentes.

Pero entonces se nos impone una conclusión: en la medida en que los *topoi* son las unidades –necesarias pero intercambiables– de un habla cívica, la oración fúnebre sólo puede expresarse de un modo original prescindiendo de ellos. Si se los considera solamente como síntoma de un malestar, hablaremos de un discurso con *topoi*. Pero si son realmente, como pensamos, materia y condición de existencia para los *epitáphioi*, caracterizaremos más bien la oración fúnebre como discurso *en topoi*. Algunos ejemplos serán suficientes ahora para precisar las modalidades de su funcionamiento en los *epitáphioi* de Pericles e Hipérides, de Lisias y de Demóstenes.

108 Lisias, 54.

Pericles pretende tomar distancia respecto de los oradores que lo precedieron;[109] pero el análisis de su discurso nos hace recordar que en ese intento no sólo no hay nada específicamente original, sino que es imposible sustraerse a las necesidades del *agón*. Esto es cierto aun cuando, mediante un supremo refinamiento, se finja rechazar el combate para situarse más allá de la palabra, en el terreno de los *erga*. Porque después de operar este magnífico distanciamiento, el orador se apresura por volver a la palabra (¿qué otra cosa podría haber hecho?). Mientas sus predecesores acostumbran a elogiar el uso de la oración fúnebre, Pericles da vuelta el *topos* cuestionando la pertinencia de esa práctica; o más bien –ya que su sutileza, duplicada por la de Tucídides, conoce astucias más indirectas– introduce la duda operando un cruce con la oposición tradicional del decir y el hacer. De ese modo, el *nomos*, presentado unas veces como la unidad de un acto y un discurso,[110] y otras veces relegado exclusivamente al terreno de los actos,[111] termina situándose enteramente, por un vuelco imprevisto, del lado de la palabra.[112] Más característico aun es el trabajo operado con el lugar común del desajuste entre el discurso y los actos. Explicitando poco a poco el sentido de un *topos* que evitó enunciar en su forma más simple,[113] pero que desarrolla por briznas, Pericles lo hace *jugar sobre sí mismo*; hasta lo desdobla, ya que agrega al par *logos/erga* una nueva relación triádica entre el orador, el oyente y los actos. De esa manera, el vigor de una cosa pensada es restituido a un lugar común. Pero por otro lado resulta claro que no deja de explotar esa ineludible materia prima que le impone el género. Los *topoi* asumen aquí una función esencial ya que gracias a ellos la oración fúnebre puede desarmar por anticipado todos los ataques criticándose desde adentro. Se podría observar algo similar respecto del *epitáphios* de Hipérides, otro orador en apariencia anticonformista. Pero mientras que Hipérides se permite algunas facilidades, suscitando falsos lugares comunes[114] para recusarlos mediante auténticos *topoi*,[115] Pericles, que sólo usa el material convenido, se sitúa en realidad en una línea más pura de la tradición.

109 Tucídides, II, 35, 1: *hoí mén polloi…, emoí dé…*

110 Sólo Tucídides procede de ese modo –hay que reconocerlo– en II, 34, 1 (introducción del capítulo sobre la ceremonia) y 7 ("Éste es el modo como los entierran" se refiere *también* a la declamación de la oración fúnebre).

111 *Ibid.*, 35, 1.

112 *Ibid.*, II, 35, 3.

113 La que hallamos en Lisias (1): *logon íson paraskeuásai toís… ergois* ["pero como no bastaría la vida entera de todos los humanos para preparar un discurso adecuado a las hazañas de aquéllos"].

114 Hipérides, 6. Después de la pregunta tradicional: "¿Por dónde empezar mi discurso?" (véase *Menéxeno*, 237 a 2), el orador aborda la autoctonía mediante un desvío ("¿Me extenderé sobre la familia de cada uno?" es una pregunta retórica en la oración fúnebre).

115 La respuesta es entonces: "Me imagino que sería ingenuo suponerlo", y, en 7, el orador da la formulación más completa del tema de la autoctonía noble.

Por consiguiente, tenemos que rendirnos a la evidencia: Pericles utiliza sin duda *topoi*, aun cuando los critique, lo que le permite usarlos pese a todo pero de un modo insidioso. Es cierto que los maneja con el suficiente rigor intelectual como para hacer olvidar su estatuto de lugar común; así, la oposición *ergon/logos*, lejos de ser una muletilla retórica, se vuelve objeto de un constante cuestionamiento y se la reevalúa desde el comienzo hasta el final del discurso (90), hasta el punto de que algunos terminen creyendo que en ella reside el verdadero tema del *epitáphios* (91). Sin embargo, aunque llene con contenidos esas formas maleables que son los *topoi*, Pericles se cuida muy bien de rechazarlos. Ya que los mismos temas se reiteran a lo largo de la historia de la oración fúnebre en sus formas más derivadas[116] o degradadas.[117] No importa que haya logros brillantes o resultados inciertos, la universalidad de esta regla no se altera por ello.

Así, los *topoi* permiten que los oradores superen el doble obstáculo constituido por la grandeza de la victoria de los muertos –o la amplitud de la derrota– y por el buen renombre de los discursos anteriores. De ese modo, tejiendo uno con otro lugares comunes, el exordio del *epitáphios* de Lisias progresa a través de una serie de desplazamientos.

La afirmación debilitante y tradicional de la inferioridad del discurso respecto de su objeto se transforma en una queja, convenida como todo el resto, pero ya más limitada, por el poco tiempo impartido al orador para prepararse:[118] el *topos* de la inadecuación cede su lugar al *topos* de la brevedad. Lisias utiliza luego la distinción entre la ceremonia propiamente dicha y el discurso, para remplazar al público de los funerales reunido para una conmemoración ritual, por un auditorio mucho más profano, que deja de prestar atención a los muertos para concentrarse en los oradores. Al mismo tiempo, el marco conferido al discurso se reduce y toda la humanidad, tomada primero como testigo, cede su lugar a la *polis*, ambiente mucho más familiar al orador, quien, como buen ateniense, no olvida que el universo entero no es nada comparado con la ciudad. Con la aparición de la *polis*, los reproches iniciales se convierten en acciones de gracia, porque no hay un solo *epitáphios* en el que las recriminaciones por la dificultad de la tarea no se transformen en una exaltación de la ciudad benevolente.[119] Entonces, renunciando definitivamente a la ambición de alcanzar su objeto, la palabra se convierte en una actividad intransitiva, y se opera así el desplazamiento central, que reemplaza el imposible *agón* de la palabra y los actos por un certamen entre oradores.[120]

116 Como el discurso de los atenienses en Platea (Heródoto, IX, 27)
117 Como algunos pasajes heterodoxos del *epitáphios* de Hipérides.
118 Lisias, 1.
119 Véase, por ejemplo, Demóstenes, 1 y 2.
120 Lisias, 2.

A partir de allí todo se arregla de manera definitiva: no es ya el orador quien nos entrega un discurso sino la materia que se ofrece por sí misma, *areté* convertida en sustancia de los discursos anteriores; y aunque sea de temer que la eternidad no baste para cumplir esa inmensa tarea, esa materia dócil, verdadero *deus ex machina*, resulta ampliamente suficiente para que florezcan nuevos discursos. Esta vez el exordio termina, y "todos los hombres" pueden hacer su reaparición, convocados para apoyar con sus lágrimas el elogio de los atenienses.[121]

Sería difícil imaginar un resumen mejor de los *topoi* del exordio: nada se inventa en este desarrollo, todo está ya dicho. Pero este resumen es al mismo tiempo el comienzo de un discurso, es decir, un texto al cual no podemos negar ni sentido ni progresión. Todos los oradores utilizan el *topos* de la inadecuación del habla con los actos y el *topos* de la rivalidad de los discursos, pero la solución que consiste en hacer del segundo el desenlace del primero es original, al mismo tiempo que revela algo como una toma de conciencia de la función de la oración fúnebre. Lisias tampoco es el único en considerar el valor ateniense, reificado en relatos de hazañas, como una especie de *prókheiros logos* siempre utilizable;[122] pero es el único que usa ese lugar común para sugerir que en el *agón* entre *epitáphioi* y dentro del género el discurso preexiste a sí mismo.

Por lo tanto, es posible hablar en *topoi* –ya que no se despreció ninguno de los lugares comunes del exordio– y a la vez decir algo que resulte de una nueva disposición de esos *topoi* (92). Se trata de una ley fundamental cuyo enunciado debería servir como conclusión de esta investigación. Pero ello equivaldría a no incluir las importantes implicaciones metodológicas de esa constatación, que suscita nuevamente la pregunta por la autenticidad de un *epitáphios*. Si la oración fúnebre no es más que *topoi*, no tiene sentido utilizar la abundancia de los lugares comunes empleados por un orador para deducir al fin de cuentas la inautenticidad de su discurso (93) y proclamar con indignación que no podemos atribuir al elegante Lisias ni al orgulloso Demóstenes la paternidad de producciones tan poco "originales" como los *epitáphioi* que llevan su nombre (94).

Para probar que el *epitáphios* de Demóstenes es un ejercicio escolar tardío, J. Chaillet establece la lista de sus "préstamos": tal grupo de palabras imita un pasaje del *Menéxeno*,[123] algunos párrafos desvían el discurso *Sobre la corona*,[124] otros copian desarrollos de Licurgo, Isócrates o Hipérides[125] (95). Ninguna de estas

121 Lisias, 2: *pará pásin anthrópois*.

122 Véase Demóstenes, 12.

123 *Ibid.*, 14: *polutos, tacos, iskhýs*, y Platón, *Menéxeno*, 246 e 3-5: *polutos, kállos, iskhýs*.

124 Demóstenes, 14: véase *Sobre la corona*, 227; Demóstenes, 18: véase *Sobre la corona*, 20.

125 *Ibid*, 10: véase Isócrates, *Panegírico*, 83; Demóstenes, 19: véase Licurgo, *Contra Leócrates*, 49, e Isócrates, *Panegírico*, 92; Demóstenes, 33 y 34: véase Hipérides, 43.

observaciones resiste al examen. En primer lugar, es audaz condenar el *epitáphios* atribuido a un orador por sus semejanzas con un discurso auténtico del mismo orador, como si todo pudiera servir para probar la inautenticidad de un texto. ¡Para colmo, otros críticos reprochan, por el contrario, al autor del *epitáphios* no haber desarrollado la tesis del alegato *Sobre la corona* (96)! Las otras consideraciones no son mucho más convincentes: si la presencia de un grupo ternario análogo en dos discursos prueba que el segundo es obra de un falsario (97), entonces muchos oradores son falsarios. Siempre se podrá comprobar, por supuesto, que Demóstenes copia el *Panegírico* cuando compara a los combatientes de las guerras médicas con los héroes de la guerra de Troya; pero eso no prueba nada en cuanto a la autenticidad o inautenticidad del *epitáphios*, a menos que se acuse de apócrifo al muy auténtico *epitáphios* de Hipérides porque, como Pericles, utiliza esa comparación a favor de la gloria de los guerreros del presente.[126] Por último, la idea de que la muerte pone fin a las miserias de la condición humana es bastante banal como para que pueda extraérsela de la tragedia, que la reitera sin descanso, y no de un *epitáphios* vergonzosamente plagiado... Es inútil multiplicar los ejemplos; todas esas aproximaciones no prueban nada.

Valiéndonos de yuxtaposiciones más pertinentes, no sería imposible mostrar, por cierto, que el autor del *epitáphios* conoce perfectamente el discurso de Pericles[127] (98) y sobre todo el *Menéxeno*,[128] cuyos *topoi* parece amalgamar en una especie de marquetería. Pero aun en este terreno, debemos ser prudentes porque si buscamos semejanzas, no hay un solo pasaje en un *epitáphios* que no remita a todos los otros *epitáphioi*, y si poseyéramos la totalidad de los discursos pronunciados, ¡nos acometería una vertiginosa ecolalia! En una civilización en que, aún en el siglo IV a.C. y a pesar de los progresos de la escritura, la transmisión del material cultural sigue siendo esencialmente *oral*, los *topoi* están en la memoria de cada ateniense y de todo orador, al alcance de todos, sin que pueda asignárseles un autor (99). ¿Es razonable, en estas condiciones, concebir la composición de un *epitáphios* en términos de plagio o imaginar que Demóstenes se habría conformado con copiar precisamente los discursos que por suerte están hoy en día a nuestro alcance? ¿De qué manera podríamos distinguir, en medio de este pastiche generalizado, lo auténtico y lo inauténtico? Esa operación está destinada al fracaso... Un estudio comparativo nunca podrá resolver el problema y es probable incluso que sólo la presencia de anacronismos groseros (100) en un *epitáphios* permita catalogarlo de manera definitiva en la categoría de pastiches o documentos adulterados.

126 Hipérides, 36: véase Plutarco, *Pericles*, 28, 7.
127 El pasaje Demóstenes, 6, parecería referirse a Tucídides, II, 35 y 36.
128 Demóstenes, 8-9, parece una glosa de *Menéxeno*, 239 b 3-c 7.

El estudio del género, entonces, no podía dejar de lado ninguno de los *epitáphios* conocidos. Quizá se sorprenda el lector de que no hayamos intentado emitir juicios estéticos sobre producciones que presentan a menudo una calidad muy desigual. Cada *epitáphios*, por supuesto, es producto de un *trabajo* y de una búsqueda formal cuyos logros son desiguales. Pero nuestro intento consistía menos en evaluar ese trabajo mediante criterios literarios modernos que en aislar su funcionamiento dentro del género. Al hacerlo, pudimos comprobar cuán inconsistente es asimilar un discurso hecho de *topoi* con un habla vacía. Es probable que para muchos la oración fúnebre se presente como un género sin objeto, pero no son los *topoi* los que amenazan con disolverla.

No vamos a negar que sea inherente al *topos* el paulatino desgaste a medida que se va fijando en estereotipos. Pero ese desgaste se debe más bien a la historia de la posteridad de la oración fúnebre (101). En la época clásica, el *topos*, norma cívica para hablar de Atenas sin distorsiones, es el sello mediante el cual la ciudad autentifica el discurso. Palabra oficial, la oración fúnebre carece de autonomía y permeabilidad; si definimos el género literario como la posibilidad de imprimir a los contenidos estéticos exteriores transmutaciones que permiten integrarlos, la oración fúnebre es un género poco literario, corresponde más bien, en sentido estricto, a un *génos politikós*; es cierto que lo político carece en él, a menudo, de color y de tensión, es imaginario e insípido; pero reaccionar con sorpresa ante ello sería demasiado pedir, tratándose de un discurso oficial cuyo vínculo con la democracia es mucho más significativo que la vacuidad de sus contenidos teóricos. Género nacido de la ciudad, género en el que la ciudad se vuelca totalmente, la oración fúnebre perece con la derrota final de la ciudad, en el momento preciso en que los *topoi*, que se han vuelto "libres", dejan de remitir a una realidad. ¿Género sin objeto? Este término no cuaja con la oración fúnebre sino con las formas a través de las cuales se sobrevive a sí misma durante la época helenística.

4. DESTINO DE UN GÉNERO CÍVICO

Algunas representaciones sobreviven a la ciudad que las hizo nacer. Es tal vez el caso del mito ateniense, que según Plutarco explica el ensañamiento de Sila contra Atenas por el deseo de rivalizar con la antigua fama de una ciudad que en el año 86 a.C. no era más que la sombra de sí misma.[129] Está comprobado que Sila destituyó a los parlamentarios atenienses que se conformaban con exaltar

129 Plutarco, *Sila*, 13, 1.

las hazañas míticas de sus antepasados sin proponer ninguna decisión realista;[130] pero después del saqueo de la ciudad, Sila se dio el lujo de perdonar a los vivos que quedaron en la ciudad en nombre de la gloria de los antiguos atenienses. En este relato hay que tener en cuenta, obviamente, las preocupaciones de Plutarco; no es anómalo observar una especie de resurgencia de los *topoi* de la oración fúnebre en este custodio del pasado; sin embargo, si es que adherimos al discurso pronunciado por los embajadores separados de sus cargos, el parentesco de los temas evocados –Teseo, Eumolpo y las guerras médicas– con los temas de los *epitáphioi* parece indicar que incluso reducida al estatuto de "*polis* teatral" (102) la ciudad no renunció a fundar su política en los antiguos lugares comunes. De ese modo interpreta H. Strasburger ese texto cuando afirma que durante más de seiscientos años los mismos *topoi* figuraron sin ninguna variante apreciable en los escritos de los publicistas atenienses en que se inspiraba Plutarco (103). ¿La imagen de Atenas habría resistido, mejor que Atenas misma, las secuelas de los fracasos de los años 338 y 322 a.C.? Es posible creerlo si leemos tal o cual decreto anfictiónico del siglo II a.C., donde aparece un enfático elogio de los atenienses,[131] ya que esa imagen se perpetúa ahora en el mundo griego desbordando incluso los límites estrechos de la ciudad. ¡Resultado inesperado en los siglos V y IV a.C.!

Permaneciendo a través de las representaciones cívicas en la época helenística y romana, ¿los *topoi* propiamente atenienses conquistaron entonces toda Grecia y a los atenienses? Por seductoras que parezcan esas sugestiones, hay que tratarlas con serios matices. Los *topoi* de alabanza que formaban la trama de la oración fúnebre en la época en que Atenas –sola o con otras ciudades– hacía la historia no sobrevivieron todos al fracaso de la guerra lamiaca, que signó la muerte de las esperanzas atenienses (104). Los *topoi* guerreros más importantes, los que daban todo su peso al discurso hegemónico, se borraron, o bien, resurgiendo ocasionalmente con alguna que otra reacción patriótica, sólo conocieron una supervivencia ilusoria y puramente simbólica; otros se mantuvieron pero privados de sentido, como por ejemplo el elogio de la democracia –cada vez más inofensivo (105) desde que los atenienses incorporaron al grupo de los epónimos a los "libertadores" como Antígono o Demetrios (106)– o bien, alterados, como la alabanza de la autoctonía, que ya no funda la originalidad combatiente de la ciudad pero sigue siendo un mito ateniense, antes de convertirse en el más gastado de todos los mitos griegos[132] (107).

130 *Ibid.*, 13, 5 y 14, 9.
131 *Sylloge*^{3}, 704 E, II, 11-12: *ho démos ha [pánton tôn en anthr]opios agathón arkhégos.*
132 Véase, por ejemplo, Pausanias, *Descripción de Grecia*, libro IX, 1, 1: hasta los de Platea reivindican el honor de ser "autóctonos desde los orígenes".

Es verdad que desde el siglo IV a.C. la "democracia restaurada" trata de vivir de su gloria pasada; pero la gloria guerrera ya pasó de moda y ahora los atenienses prefieren alegar su eminente superioridad cultural, con acentos que hacen recordar más el *Panegírico* que la oración fúnebre y más a Isócrates que a Pericles o a Lisias (108); Atenas se convierte en la bienhechora universal y la lista de los servicios que ha hecho a la humanidad se alarga sin cesar. Ya nada se opone, por cierto, a la difusión de esta nueva imagen, que se impondrá de manera definitiva en el siglo II a.C.: ¿la gloria cultural de Atenas no es acaso la otra cara de su insignificancia política y económica? Quedó muy atrás la época en que Alejandro, que acaba de lograr una victoria en Granica, honraba a Atenas por intermedio de Atenea, consagrando trescientas panoplias en la Acrópolis (109). Para los diádicos, una vez terminadas las últimas veleidades de resistencia, Atenas no es más que un centro cultural, tratado por ellos amablemente como un "venerable museo de las tradiciones helénicas" (110). En resumen, nunca antes en ninguna parte del mundo griego la propaganda ateniense había tenido una recepción tan positiva.

Este proceso se volvió irreversible, sin duda, recién cuando los atenienses perdieron toda esperanza de volver a conquistar su independencia por las armas. En efecto, entre la guerra lamiaca y la guerra de Cremónidas, los tópicos guerreros de la oración fúnebre volvieron a surgir de vez en cuando, adquiriendo nueva actualidad con las luchas contra los soberanos macedonios. Así sucedió, probablemente, durante la expedición que bajo la jefatura de Olimpiodoro "liberó Atenas de los macedonios"[133] a comienzos del siglo III a.C.; según Pausanias, que transcribe sin duda alguna la historia oficial, los atenienses, penetrados por el recuerdo de sus ancestros, y "conscientes del cambio sobrevenido en su credibilidad", habrían armado a voluntarios, entre ellos incluso a adolescentes y a ancianos que, como dignos émulos de los compañeros de Mirónides, combatieron gloriosamente.[134] La guerra de Cremónidas conserva más que ninguna otra la huella de esa exaltación patriótica que se alimenta con los grandes temas del pasado. Animado por el odio hacia la tiranía, el decreto de Cremónidas reitera los acentos del *epitáphios* de Hipérides para estigmatizar la injusticia, la impiedad y el despotismo del enemigo,[135] y cuando declara la guerra al rey Antígono Gonatas el pueblo ateniense empieza por alegar su pasado glorioso, recordando largamente los combates de otrora en que a la lucha por la libertad se agregaba, por si fuera poco, la bella competencia entre atenienses y lacedemonios,[136]

133 Pausanias, I, 26, 2.

134 *Ibid.*, I, 26, 1 (recuerdo de los antepasados, intervención de los ancianos y los muy jóvenes).

135 *Sylloge*³, 434-435, II. 33-34. Véase II. 15-16 sobre los enemigos de antaño.

136 *Ibid.*, II, 9-12 y 35.

aliados y rivales, tan preocupados por su gloria personal como por la independencia helénica.[137] Sublevados así en aras de la independencia griega, en los años 267-266 a.C. los atenienses reiteraban los *topoi* guerreros de la oración fúnebre. Conocemos los límites y la ambigüedad de la política de Cremónidas, que creyó resucitar el pasado helénico y ateniense (111) sirviendo al mismo tiempo los intereses de Ptolomeo (el elogio de este último se mezcla, en efecto, en el decreto con las alabanzas a los ancestros).[138] Poco conscientes de la debilidad de su posición, los atenienses veían en esta guerra la oportunidad para restituir la independencia pasada de la ciudad –y, de algún modo, su última oportunidad (112)–. No hemos de sorprendernos de que con el fracaso final, que arruinaba esas esperanzas anacrónicas, los viejos temas de la celebración de Atenas se hayan borrado por largo tiempo; si la muerte de Filócoro marca el final de las *Átidas* (113), los *topoi* guerreros no resistieron mejor que la historia política la derrota de Atenas y entraron en un largo eclipse: después del año 260 a.C., se diluyen y sólo reaparecen de manera ocasional.

Pero es seguro que la resurgencia de esos *topoi* entre los años 267 y 262 a.C. sólo había sido artificial; podemos apostar a que se habían convertido ya en pura forma sin contenido ni lugar propios, en tanto a partir del momento en que Atenas deja de ser la libre democracia en que nació la oración fúnebre, se pierde la huella de ese discurso cívico tramado por ella en la época clásica: en el estado actual de nuestros conocimientos, el último *epitáphios* auténtico que nos ha llegado es el de Hipérides.

¿El año 322 a.C. marcaría, así, el final de la oración fúnebre, simultáneo a la desaparición de la independencia de la ciudad a la que debió su nacimiento? Si así fuera, los atenienses habrían abandonado desde esa fecha una forma que se había vaciado con la pérdida de su libertad. La pregunta tiene su importancia, pero faltan las informaciones que permitirían dar una respuesta definitiva. De todos modos, hay que evitar todo esquematismo demasiado fácil: sin duda, la oración fúnebre no murió de muerte violenta sino que cayó en desuso poco a poco. Aun cuando no tengamos pruebas, es posible que se hayan pronunciado *epitáphioi* en funerales de ciudadanos muertos combatiendo contra Lacares, contra los macedonios o al lado de los romanos, enterrados en el cementerio del Cerámico y cuya tumba vio Pausanias.[139] Quizá también los *Epitáphia* de la época helenística, conmemoraciones simbólicas de todos los muertos atenienses del pasado (114), incluían la declamación de discursos, aunque no sepamos si dichos

137 *Sylloge*³, 434-435, II. 13-14.
138 *Ibid.*, II. 16-19.
139 Pausanias, I, 29, 10 y 14.

discursos eran considerados como reales *epitáphioi* o si formaban parte de los múltiples concursos literarios incluidos en el *agón epitáphios* (115). Para la época romana, el testimonio del rétor Menandro parece formal: todos los años –afirma– los atenienses dicen un *logos epitáphios* en alabanza a sus muertos.[140] Pero no es muy seguro que esta frase tan general, que se asemeja más a una definición intemporal que a una información histórica, pueda aplicarse realmente al siglo III de nuestra era, como lo pretendieron con frecuencia los eruditos (116).

Aun suponiendo que se le diera ese sentido, este testimonio no prueba que la oración fúnebre haya subsistido realmente sin ninguna interrupción ni que la significación de que estaba investida fuera la misma que en la época clásica. En primer lugar, no disponemos de ninguna información sobre la existencia de *epitáphioi* entre los siglos IV y II a.C., y tendemos incluso a pensar que la oración fúnebre sólo puede hacer su reaparición simbólica recién en la época romana, en el momento en que Atenas se abandona a las delicias de las conmemoraciones arcaizantes. Y aun cuando se mantuviera sin hiatos, beneficiando de rebote con el prestigio de que goza el *egkómion* bajo todas sus formas en la época helenística (117), es probable que en una civilización en que la política cambió de sentido, el antiguo discurso cívico perdiera mucho de su significación. Por último, incluso en el caso hipotético de que se hayan seguido pronunciando *epitáphioi* sin discontinuidad, ninguna tradición –literaria o histórica, epigráfica o papirológica– juzgó útil informarnos sobre esos discursos que pueden haber sido puras y simples repeticiones.[141] Además, la época de la oración fúnebre está ya prescrita entonces, pues bajo la designación de *epitáphioi logoi* la época helenística y romana se refiere sobre todo a los interminables ejercicios escolares destinados a elogiar a un individuo excepcional utilizando una serie tipo de unos treinta párrafos predeterminados[142] (118). La producción es abundante, pero se conservó en lo esencial a través de testimonios indirectos recogidos por los teóricos (119).

Así, para plantear el interrogante de la posteridad helenística del discurso colectivo y cívico, tendremos que abandonar el terreno del *epitáphios logos* para hacer una incursión por una forma que desde Isócrates extrae de la oración fúnebre una manera de elogiar Atenas que desvía en su propio provecho: se trata del *discurso panatenaico*, que está muy de moda bajo el imperio (120). El discurso de Elio Aristides, que es para Menandro el mejor modelo posible de elogio de

140 Menandro el rétor, *Perí epideiktikon*, en *Rhetores Graeci*, III, p. 418: "Entre los atenienses, se llama *epitáphios* el discurso pronunciado cada año sobre los muertos en la guerra".

141 Por ejemplo, repetición del *epitáphios* del *Menéxeno*, si es cierto lo que dice Cicerón en *Sobre el Orador*, 151.

142 Véase el *Perí epideiktikon* de Menandro o el plan presentado por Teón de Alejandría (*Rhetores Graeci*, II, p. 109 y ss.).

una ciudad,[143] nos da un ejemplo acabado del género: no sólo nos permite una muy útil comparación entre los *epitáphioi* de la época clásica y las obras literarias de los rétores, sino que nos da además la última contraprueba que necesitábamos para estudiar el género cívico. En ella, cierta imagen de Atenas anima todavía esta larga declamación, pero se trata de una imagen chata y como extenuada por haberse diluido indefinidamente. Más aun, como elogio de Atenas, el discurso carece necesariamente de objeto, ya que para Elio Aristides y sus contemporáneos es Roma –que el rétor exalta en otro *egkómion*– y no Atenas la que da todo su sentido a la historia humana. Es así que comparados con el *Panatenaico*, los *epitáphioi* de Lisias o de Demóstenes recuperan toda su significación política.

Discurso abstracto sobre una ciudad simbólica, que ya no tiene de *polis* más que el nombre: es así como podríamos definir el *Panatenaico* de Elio Aristides.

Desde el exordio, todo está jugado: el *Panatenaico* se parece a un *epitáphios* y utiliza todos sus *topoi*, aun cuando el rétor finja cuestionar el uso de esos temas desgastados hasta el cansancio;[144] y sin embargo, apenas reconocemos los *topoi*, desviados de su función primera, porque la gran oposición entre el *logos* y los *erga* ha dejado ya de animarlos. Ha desaparecido toda referencia a los actos o a la realidad que el discurso debería igualar: *no queda más que logos* (121), único polo en torno del cual se organiza la declamación. El *topos* de la inadecuación entre el discurso y los actos se ha vuelto irreconocible –y caduco– porque, traspuesto en términos retóricos, sólo evoca la eventual inferioridad de una forma (*skhéma*) respecto de su argumento (*logos*).[145] Y como ese argumento es Atenas, ésta no tiene ya nada de una realidad sino que, constituida ahora en tema literario, *es* discurso. Por otro lado, es como madre nutricia de las ciencias y las letras que se la elogia,[146] y al exaltar la tradición ateniense de los *logoi*, la palabra no tiene realmente ninguna dificultad en concordar con un discurso que le es homólogo.[147]

Esta desaparición inicial del *ergon* se confirma a lo largo de todo el discurso a través de las transformaciones que sufren los *topoi*, los cuales se han vuelto puramente formales. Así, por ejemplo, Elio Aristides retoma exactamente el corte temporal observado en todos los *epitáphioi*, corte que divide la historia de Atenas en tres períodos: los ancestros, los padres y la época actual. Pero esa escansión, desmesuradamente estirada, no tiene otra función que relegar al pasado toda la

143 El *Panatenaico* es la gran referencia de Menandro en los capítulos dedicados al elogio de una ciudad (*Rhetores Graeci*, III, pp. 346 y ss.). Véanse, sobre todo, pp. 350, I, 10 y p. 360, II. 8-10.

144 Elio Aristides, *Panatenaico*, 3.

145 *Ibid.*, 3: *skhéma phaulóteron tou logou.*

146 *Ibid.*, 2.

147 *Ibid.*, 5.

historia de los actos. El relato de las hazañas sólo cubre dos épocas, la de los *prógonoi* –es decir, como en Isócrates, los tiempos míticos–[148] y la de los *páteres*, que comienza con Clístenes y termina con la derrota de Queroneso;[149] esas edades vieron cómo se realizaba *en acto* el ideal de la excelencia ateniense. En cuanto a la tercera época, que para Pericles representaba el tiempo del dinamismo y para Lisias el de la emulación,[150] corresponde aproximadamente al presente del rétor ya que se organiza en torno del reinado de Adriano,[151] pero no conoce ya otras victorias fuera de la –muy pacífica– victoria del *logos* ateniense, bienhechor de toda la humanidad.[152] Así, para Elio Aristides *el tiempo de los actos pasa al pretérito* en provecho del advenimiento del *Logos*, con lo cual se aclaran, al mismo tiempo, todas las anomalías del exordio.

Pero esta nueva distribución que hace de los actos un momento transitorio e imperfecto es pletórica de sentido: en un pasaje cuya importancia ha sido señalada por J. H. Oliver (122), el rétor proclama que el verdadero imperio de Atenas no es el gobierno –histórico y político, pero limitado en el tiempo y el espacio– que la ciudad había conquistado en el siglo V a.C. gracias a sus trirremes,[153] sino el imperio ilimitado y universal de la *philanthropía* y el saber.[154] No sólo este pasaje no tiene paralelo en los discursos públicos de la época clásica sino que traduce un profundo vuelco de los valores: mientras que en el *epitáphios* de Pericles todo convergía hacia la ciudad, que disfrutaba de todos los bienes de toda la tierra,[155] la Atenas de Elio Aristides, perdiendo toda especificidad, se vuelve un *lugar común del helenismo*; potencia moral y bienhechora, quintaesencia de la humana naturaleza y hogar común del mundo griego,[156] la anima un amor estoico por la humanidad civilizada. Así, despojando de todo carácter polémico al *topos* de la autoctonía por el cual la ciudad afirmaba otrora su diferencia, el rétor proclama que la tierra de Ática, madre del hombre, pertenece desde los orígenes a

148 *Prógonoi*: Elio Aristides, *Panatenaico*, 43-74 (desde la fundación divina del Areópago hasta la reforma clisténica). Véase Isócrates, *Panegírico*, 64 (vicisitudes de los Siete contra Tebas y de los Heraclidas), 69 (lucha contra las amazonas), 75-81 (los atenienses anteriores a las guerras médicas) y *Panatenaico*, 123-148 (desde el nacimiento de los autóctonos hasta la tiranía de Pisístrato).

149 Elio Aristides, *Panatenaico*, 74-138 y 145-224.

150 Tucídides, II, 36, 3; Lisias, 61-69.

151 Elio Aristides, *Panatenaico*, 225-234: Adriano y en general la dinastía de los antoninos. [Nerva, Trajano, Marco Aurelio, Cómodo, etc. (N. de la T.)].

152 *Ibid.*, 225-230.

153 *Ibid.*, 227 ("Lo que yo llamo el gran imperio ateniense no son doscientos trírremes").

154 *Ibid.*, 230 (la hegemonía de la educación y el saber).

155 Tucídides, II, 38, 2.

156 Elio Aristides, *Panatenaico*, 274 (el pritaneo de la ciencia, el hogar [*hestía*] de Grecia, la imagen perfeccionada de la naturaleza humana).

todos los griegos[157] (123). En apariencia, se trata siempre de las mismas palabras y de los mismos *topoi* pero se los ha desviado hasta hacerles perder toda significación que no sea metafórica. Así ocurre con la *arkhé*, cuya distorsión revela que si el "verdadero" imperio, el imperio humanista cuyo advenimiento exalta Elio Aristides, estaba en germen desde siempre,[158] entonces el poderío militar y político que para los atenienses de la época clásica constituía la realidad misma es reinterpretado retrospectivamente como un momento dentro de un proceso educativo y se convierte en un epifenómeno, a lo sumo un signo anticipatorio. El *Panatenaico* priva en forma definitiva a Atenas de su historia, convirtiéndola en panacea civilizadora.

Remplazando la ciudad hegemónica de los *epitáphioi* por la Atenas panhelénica, el rétor se inscribe en la tradición helenística que hace de Atenas "la protectora semidivina de Grecia" (124). Está comprobado que los escritores del siglo v a.C. también sabían celebrar en Atenas a la madre de la civilización; repetidas veces la tragedia puso en escena esa figura[159] (125) y si la oración fúnebre, discurso de combate, la subordinó siempre a la imagen guerrera de la ciudad, no la ignoró completamente.[160] Pero ni los autores trágicos ni los oradores disociaban el nacimiento de la civilización y la emergencia de un mundo político:[161] como *polis*, Atenas era civilizadora, en su estatuto de *paideúsis Helládos*,[162] aspiraba ante todo a ser una escuela de conducción política. En cambio, la época helenística consagra el triunfo de la imagen cultural edificante; como la ciudad no es ya un peligro para nadie, el conjunto del mundo griego acepta ahora sin protestas alabar una primacía puramente simbólica (126). Es así que sin desaparecer, el elogio de Atenas se modifica profundamente; convertido en texto literario, ya no se pronuncia como *epitáphios* sino que lo escribe unas veces un rétor con el fin de producir una brillante declamación, y otras veces, atribuyéndoselo como discurso ficticio a un personaje imaginario, da a un historiador la oportunidad de escribir un fragmento escogido. Ilustración de ello es el vibrante elogio de los atenienses que Diodoro de Sicilia atribuye a Nikolaos de Siracusa,[163] inspirado en Éforo o Timeo

157 *Ibid.*, 25-26.
158 *Ibid.*, 227.
159 El *Triptólemo* de Sófocles se perdió pero *Edipo en Colono* conserva las huellas de esas preocupaciones. Las referencias sobran en Eurípides; además del gran elogio de Atenas en *Medea* (824-845), citaremos las *Troyanas* (799), *Ion* (1433: elogio del olivo) y *Suplicantes* (29 y ss.: Atenas como hierofante del trigo).
160 Lisias, 19: *thería/ánthropoi.*
161 Esta asociación se evidencia con particular nitidez en el pasaje de Lisias citado más arriba, en que civilización y democracia van de la mano.
162 Tucídides, II, 41, 1.
163 Diodoro, XIII, 20-27.

(127), el cual nos informa mucho más acerca del clima del mundo helenístico que sobre el estado de ánimo de un siciliano en el año 413 a.C. Su autor no es ya un orador ateniense revestido de una misión oficial, sino un griego, extranjero a una ciudad elogiada. Así, las pretensiones hegemónicas ceden su lugar a la acción de gracias, el poder militar al protectorado de los evergetas y la emulación liberal remplaza las hazañas guerreras.[164] Centro cultural y espiritual,[165] Atenas es pensada ahora como *ciudad* –ciudad universitaria[166] (128)– tanto o más que como *polis*. Su relación con el discurso y su estatuto en el elogio han cambiado; ya no es sujeto colectivo que da la palabra a uno de los suyos para que éste le devuelva en un discurso cívico la imagen de sí misma que desea autentificar, sino que, convertida en tema literario y pura materia de declamación, ocupa la posición de objeto (129). Se presta así con facilidad a las pretensiones filosóficas y culturales de un Elio Aristides, que hasta puede enarbolarla como un símbolo del helenismo contra las amenazas conjugadas del mundo bárbaro y del cristianismo.

No es sorpresivo, entonces, que los temas específicamente políticos del elogio de Atenas sufran una verdadera subversión en este *Panatenaico* del siglo II de nuestra era. No se trata ya, como es obvio, de alabar la democracia; ésta se vuelve un componente entre otros del régimen ateniense y en esa medida se le dedica un corto párrafo, vago y diluido.[167] Porque al afirmar, imitando a Isócrates, que los atenienses dieron al universo todos los tipos posibles de constitución,[168] el rétor se empeña en hacer de la antigua Atenas el modelo de la constitución mixta, mezcla armoniosa que no impide el predominio de la aristocracia dentro de ella:[169] dotada de la constitución de los ancestros, don de Atenea aprobado por Apolo,[170] la virtud de los areopagitas y la buena voluntad del pueblo, felizmente conjugadas, gobiernan la ciudad; Isócrates no podría haber soñado con una situación más idílica en la que una ciudad deja de ser, de una vez por todas, sinó-

164 En Elio Aristides se las evoca largamente pero se vuelven símbolos de otra victoria, pacífica. En Diodoro, se evocan con brevedad (25, 1-2) pero no constituyen lo esencial.

165 Diodoro, XIII, 27, 1.

166 Ya Isócrates la designaba como *ástu tés Helládos* (*Sobre el tronco de caballos*, 27; *Sobre la antídosis*, 299, en que las otras ciudades se vuelven aldeas: *kómai*). Isócrates desarrolló ampliamente el tema de la educación en el *Panegírico* (véase § 50: "Los que fueron discípulos se vuelven maestros para los otros").

167 Elio Aristides, *Panatenaico*, 266.

168 En el *Panegírico* (39), Isócrates afirmaba que los atenienses dieron a los hombres las leyes y la constitución; Elio Aristides desarrolla y explicita esta idea (*Panatenaico*, 263: "Así, todos los modelos de constituciones se originaron en ellos"), lo cual parece un *topos* de la retórica helenística (véase Menandro, *Perí epideiktikon*, p. 360).

169 *Panatenaico*, 262-263; véase 265 (*tén krásin tón politeion*).

170 *Ibid.*, 40 (Atenea); 261 (Apolo).

nimo de democracia, ya que la división clisténica del *demos* en demos y tribus[171] puede reemplazarse, sin traicionar la realidad contemporánea, por una división en *phýlai* [tribus] y *géne* [linajes][172] (130).

Así, el discurso panatenaico provocó la caída ineluctable de la oración fúnebre en el mundo helenístico, antes de compartir con ella los favores de la cultura occidental cuyos temas se inspiran ampliamente, para hablar de Atenas, en esos dos discursos. Sin embargo, el *Panatenaico* predomina sin duda en las humanidades liberales, en la medida en que hace de Atenas, encarnación visible del *logos* e intermediaria entre los dioses y los hombres,[173] un símbolo cultural.[174] La Atenas artista y pacífica, "público enteramente compuesto de conocedores" (131), fue sin duda una de las facetas de la compleja realidad del siglo V a.C., pero esta figura sólo se impuso en y por la cultura helenística (132) y no, como se ha creído tan a menudo (133), en el *epitáphios* de Pericles; por la voz de su hombre de Estado más "esclarecido", la ciudad del siglo V a.C. aspiraba ante todo a ser *polis* combatiente, *diferente más que universal.*

Existe por lo tanto una solución de continuidad entre la oración fúnebre y el *Panatenaico* de la época helenística y romana. Si Elio Aristides pretende ocupar su lugar en el *agón* oratorio en que debe triunfar el mejor elogio de Atenas, no puede no obstante comprender la unidad de un discurso cívico cuya herencia recoge de un modo sólo aparente. Así, afirmando que nadie pudo hasta ahora reunir en un solo discurso los innumerables aspectos de la superioridad ateniense, enumera los múltiples géneros entre los cuales le parece que se dispersó la alabanza –elogio poético de la ciudad amiga de los dioses, relato de las guerras entre griegos y bárbaros, pintura de la constitución, *epitáphios logos* a la memoria de los muertos–[175] sin ver que en la época clásica este último discurso abarcaba a todos los otros.

Pero, a la inversa, el elogio helenístico, lejos de presentar la unidad que confiere a la palabra la inspiración cívica, "se atomiza en una serie floja de fragmentos brillantes, yuxtapuestos de acuerdo a un modelo rapsódico" (134). Como su función es sólo decorativa, el relato de las grandes hazañas se evade del marco preestablecido por los *topoi* y florece en *ekphráseis* (135). Así, el recuerdo de la guerra del Peloponeso y sobre todo la evocación de las guerras médicas, tema favorito de los rétores, dan lugar a verdaderas narraciones llenas de innumerables

171 Isócrates (*Panatenaico*, 145) habla en términos de demos y tribus porque si quiere gustarles a los atenienses, la constitución de los ancestros no debe alejarse demasiado de la realidad política que aquéllos conocen.

172 Elio Aristides, *Panatenaico*, 261: Apolo dio a los atenienses las tribus y las *géne*.

173 *Ibid.*, 271-274.

174 *Ibid.*, 222: *tò sýmbolon tés Helládos.*

175 *Ibid.*, 4.

detalles. Esos fragmentos de antología, terroríficos por su longitud y carentes de todo rigor en sus elipses, no nos ahorran nada: ningún criterio selectivo gobierna un discurso en que *todo* debe caber, desde la geografía ideal del Ática hasta la evocación de Sócrates, pasando por la de Jerjes, que asiste desde su trono a la batalla de Salamina.[176] Así, el orador, como era el caso de Isócrates, no se esfuerza siquiera por disimular el carácter ficticio del discurso: el *Panatenaico* es tan largo que necesitaría dos días para llegar a su fin –¡excelente pretexto para componer dos exordios en vez de uno!–.[177] Pero en este juego retórico, hace mucho tiempo que se había olvidado la unidad del elogio de Atenas.

Este desvío por el *egkómion* helenístico nos hizo distanciar de la oración fúnebre, pero sólo para hacer resaltar con mayor claridad su estatuto de género cívico que al ser privado de toda referencia vital a la *polis* pierde toda su significación. Y si la historia del género termina con una especie de "pérdida" del discurso, este fracaso es menos el fracaso de la oración fúnebre que el de la ciudad como estructura histórica. Si las novedades del *epitáphios* de Hipérides, el último conocido, dan la certera señal de un cambio de las relaciones cívicas y no de una fatalidad interna al discurso, si el discurso de Atenas sólo se sobrevive a sí mismo a costa de disolverse, entonces se vuelve evidente para nosotros que la oración fúnebre no muere porque era un género hecho de *topoi* sino que perece con el fin de la democracia. No son las resurgencias verborrágicas de la época helenístico-romana las que iban a sacarla de su desmayo: cívica tanto en su funcionamiento como en sus temas, la oración fúnebre extrae todo de la ciudad democrática, incluso las contradicciones que se han podido leer en los *epitáphioi.*

No hay que sorprenderse, entonces, de que bajo su forma repetitiva, monótona para la crítica moderna –lo era ya, quizá, para la crítica antigua– pero perfectamente adaptada a su función de autocelebración de la ciudad, la oración fúnebre haya permanecido como un modelo ateniense de discurso sobre Atenas durante toda la época clásica; más aun, como el modelo mismo respecto del cual las otras formas de discurso deben determinarse cuando toman a Atenas como objeto.

176 Geografía ideal del Ática: 8-24; Jerjes: 127; Sócrates: 251.
177 Primer exordio: 1-6; segundo exordio: 139-141.

VI
Bajo el hechizo de una idealidad

A lo largo de este estudio, hemos tratado de esclarecer recíprocamente, una a la luz de la otra, la oración fúnebre y la ciudad ateniense de la época clásica. Producto histórico de una comunidad en plena expansión, el discurso sólo podía recobrar su estatuto si volvíamos a situarlo en la vida, política y militar, de la ciudad democrática; pero, a la inversa, el análisis de los *epitáphioi* permitió descifrar, a través de las repeticiones y detrás de los silencios de la oración fúnebre, la versión que en los siglos V y IV a.C. Atenas entiende dar oficialmente de su relación con los otros, con la historia y con el régimen que constituye su fuerza y su prestigio. Estrechamente dependiente de una coyuntura histórica pero custodia de una tradición –y por eso mismo conservadora–, la oración fúnebre mantiene con la ciudad ateniense una relación de ósmosis que le impide para siempre conquistar la existencia autónoma y específica que hubiera podido hacer de ella un verdadero género literario.

Sin embargo, de ese modo gana en autoridad lo que pierde en originalidad; portavoz de la ideología oficial, impone esquemas a los que un ateniense de los siglos V o IV a.C. no puede sustraerse; más aun, es el entramado obligatorio o, para adoptar una terminología de tipo saussureano, el "maniquí" (1) o modelo sobre el cual se moldean en la época clásica muchos discursos atenienses dedicados a Atenas.

Intentaremos explicar, en una última fase, la innegable fascinación que la oración fúnebre parece haber ejercido sobre los atenienses, es decir, como efecto inmediato del discurso sobre el auditorio –en la medida en que podemos reconstruirlo, dando así un contenido al éxtasis narcisista descrito en el *Menéxeno*– pero también como efecto más indirecto ejercido sobre la relación que mantienen otros géneros "clásicos" con la ciudad. Sin volver de nuevo a los vínculos de afinidad ni a las tensiones recíprocas que oponen y a la vez enlazan la tragedia y el *epitáphios*, analizaremos ahora la relación igualmente compleja que vincula

entre sí el género hecho de *topoi* y la comedia antigua, espejo fiel y deformante de la ciudad. La historiografía tampoco puede escapar a esta investigación, porque dedicada siempre a los relatos bélicos pero siempre atraída por un estudio diferencial de las constituciones (2) no podrá no tropezar con la oración fúnebre en este doble terreno; habíamos comprobado ya, en efecto, la importancia que adquiría la oración fúnebre en Heródoto como esquema implícito de los fragmentos de discurso dedicados a Atenas (3); debemos plantear ahora las mismas preguntas a la obra de Tucídides, cuya reputación de cientificidad no está del todo inmunizada, quizá, contra la fascinación por el *logos epitáphios*. Por último, la filosofía tampoco permaneció indiferente a los acentos de la oración fúnebre, como lo prueba la obra de Platón: unas veces, el filósofo intenta exorcizar el hechizo del discurso mediante el pastiche y otras veces dota a Atenas de una historia verdaderamente noble y digna de ella, extrayendo de esa manera de la comedia, alternativamente, el arma eficaz de la parodia y la reconciliación entre elogio e historia.

Caracterizar la repercusión de la oración fúnebre sobre su auditorio, medir la influencia ejercida por los *epitáphioi* sobre escritores que, como Aristófanes, Tucídides o Platón, no fueron admiradores incondicionales de la democracia (4): son dos trámites que se complementan porque ambos demuestran la importancia de un discurso patriótico que fue lo bastante poderoso como para imponer cierta idea de la ciudad.

1. CUANDO LA ABSTRACCIÓN DE ATENAS PREVALECE SOBRE LOS ATENIENSES

Hemos descifrado en los *topoi*, trama de los *epitáphioi*, la omnipresencia unas veces solapada y otras veces explícita de la ciudad. ¿Es posible ahora avanzar todavía con nuestra investigación? ¿O sea, enfocar la oración fúnebre no ya como un texto sino como un habla caracterizada por cierto tipo de eficacia? De hecho, la situación del historiador de la elocuencia antigua es difícil cuando, llegado al término de largos análisis textuales, experimenta la verdad del adagio griego en virtud del cual al discurso escrito le falta lo esencial –la vida–[1] y al no poder medir el impacto del habla sobre los oyentes, se ve obligado a reconstruir mediante conjeturas esta *psicagogía* que para los atenienses de los siglos V y IV a.C. es la función principal del arte oratorio.[2] A menos que otros textos le ofrezcan

1 Platón, *Fedro*, 264 c2-6; Gorgias no pensaba de otro modo en su celebración del poder soberano del *Logos*; véase *Encomio de Helena*, DK [versión DK] B 11, 8-10.

2 *Fedro*, 261 a 8-b 3; véase Plutarco, *Pericles*, 15, 2.

una especie de vivo testimonio del efecto inmediato del *logos*. A este respecto, el diálogo *Menéxeno* es un instrumento de valor inapreciable para comprender la oración fúnebre, ya que, deseoso de dar las instrucciones para el uso del *epitáphios* –y de todos los *epitáphioi* pronunciados en Atenas– y antes de mostrar un ejemplo, Platón describe irónicamente las reacciones del público reunido en el *demósion séma*.

Si hemos de creerle, ningún ateniense es capaz de resistir a ese discurso, ya que los oradores, presentados de entrada como *sophoi* [doctos], son incomparables expertos en hechizar las almas.[3] La oración fúnebre es, pues, sortilegio (*goeteía*), es decir, engaño,[4] lo cual la asemeja a los discursos de los sofistas, hábiles en hacer que los jóvenes "queden fascinados a través de sus oídos por las palabras (*diá tón otón toís logois goeteúein*), y se les presenten acerca de todo ficciones habladas (*eidola legómena*), de modo que se hace parecer que es expresada la verdad".[5] Designar el discurso como *goeteía* remite por otro lado de un modo explícito a la teoría del *Logos* enunciada por Gorgias,[6] y como la oración fúnebre integra los discursos cuyo poder de ilusión el sofista sabe exaltar,[7] a Platón le resulta peligrosa. Nefasta sobre todo por ser un elogio (*épainos*) y porque inflama de vana importancia al público al que se dirige, ya que –como todos los elogios– renuncia de entrada a adecuarse a la verdad del objeto alabado para conferirle una grandeza y belleza puramente imaginarias.[8] Se elogia a los muertos, por cierto, pero formalmente; echar un manto de bruma entre la vida y la muerte les permite a los oradores alabar a la ciudad y al mismo tiempo a los vivos; Sócrates procede a su vez a esa distorsión cuando pronuncia el *epitáphios* después de Aspasia (5): "Ensalzan a la ciudad de todas las maneras y a los que han muerto en la guerra y a todos nuestros antepasados que nos han precedido y a nosotros mismos que aún vivimos".[9] Las consecuencias *políticas* de esa amalgama son graves, porque acarrean la identificación entre los vivos y los *ándres agathói*, cuyos funerales celebra la ciudad, y porque, como Sócrates, todo ateniense termina por creer que es él mismo el destinatario de la alabanza,[10] convirtiéndose así en personaje de

3 *Menéxeno*, 235 a 2-3; *sophoi*: 234 c 5 (véase 235 c 5: *dexioí* [diestros]).

4 Véase *República*, III, 413 c 4.

5 *El Sofista*, 234 c 4-7 (versión de DK ligeramente modificada). [Transcribimos la versión castellana del *Sofista*, *Cuadernos de Humanitas*, N° 49, trad. y notas de A. Tovar y R. Binda, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1977 (N. de la T.).]

6 Véase *Encomio de Helena* (DK, 82 B 11), § 10.

7 Compárese *Menéxeno*, 235 a 2-3, y Gorgias, *Encomio de Helena*, § 14 ("la misma relación guarda el poder de la palabra con respecto a la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto de la naturaleza del cuerpo [...]".)

8 Véase *Banquete*, 198 d 2-3 y d 8-e 1.

9 *Menéxeno*, 235 a 3-6.

10 *Ibid.*, 235 a-7.

epopeya: "imaginándome que en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello".[11]

Sin duda, la oración fúnebre segrega esos fantasmas o "apariencias" que trastocan los razonamientos, y que no se desvanecen fácilmente cuando se "tropieza con la realidad de las cosas";[12] o, por lo menos, Platón no se priva de sugerirlo, ya que presenta a los oyentes, es decir, a la colectividad entera, como sumergidos en un repentino letargo o en un sueño despierto. Peligrosa ilusión, no sólo por la rapidez fulminante con que opera la magia de las palabras, sino también por el alcance de su poder. Lo más asombroso no es que los atenienses sucumban a ella: ¿qué realidad podría colmarlos con mayor plenitud que esa alabanza capaz de ponerlos en tan noble disposición?[13] Más extraño aun es el efecto producido por el discurso sobre los extranjeros, subyugados también por sus sortilegios.[14]

De este modo, la fuerza persuasiva de la oración fúnebre parece ilimitada y, bajo la mirada admirativa del extranjero,[15] que lo confirma en su ser de prestado, el ciudadano posa para la posteridad instalándose en una actitud noble, clavado en el suelo como paralizado.[16] Pero hay algo más, porque a la pérdida del movimiento se añaden nuevos síntomas, que Platón caracteriza con mucha nitidez para completar esa descripción clínica del efecto del discurso: así, por ejemplo, para el ateniense que se identifica con los muertos, desaparece el sentimiento de duración en el tiempo, que es sustituido por una agradabilísima sensación de inmortalidad que le dura a Sócrates "más de tres días";[17] por último, semejante al lenguaje de Pericles que, como decía Éupolis, hacía perdurar su dardo en la herida,[18] la oración fúnebre, como el sonido de la flauta, resuena largamente en la memoria y deja una marca: en una palabra, modifica al oyente,[19] y Sócrates tiene que hacer un esfuerzo tan grande para despertarse que "a duras penas al tercero o cuarto día –dice– vuelvo en mí", y recobra posesión de sí mismo.[20]

Salida fuera del tiempo; pérdida de sí, el éxtasis provocado por la oración fúnebre se parece a esa experiencia de lo intemporal descrita en la anamnesia platónica. Pero esa semejanza esconde una oposición profunda, porque no basta, en esta última, con evadirse del tiempo, sino que es preciso unir su alma con lo divino (6), lo que nada tiene que ver con ese simulacro divinizado que es el ideal

11 *Menéxeno*, 235 b 1-2.
12 *Sofista*, 234 e 1-2.
13 *Menéxeno*, 235 a 7.
14 *Ibid.*, 235 b 7-8.
15 *Ibid.*, 235 b 3-5.
16 *Ibid.*, 235 b 1: *hésteka* [*me quedo* escuchándolos como encantado [...]"].
17 *Ibid.*, 235 c 1.
18 Éupolis, fragmento 94 (versión Kock).
19 *Menéxeno*, 235 c 1-2.
20 *Ibid.*, 235 c 3.

ateniense. Lejos de confundirse con la anamnesia salvadora, el éxtasis narcisista es para Platón una droga de la que sólo nos sustraemos volviendo a la realidad, forma más primaria de la reminiscencia. Y aun cuando así fuera, esa vuelta a la realidad es dificultosa, pues la oración fúnebre es una temible potencia de olvido, es decir, para el filósofo, potencia de muerte (7). Por más que el discurso hable mucho de inmortalidad, sus promesas de gloria eterna de la ciudad no son más que una parodia del "hermoso riesgo" del *Fedón*:[21] todo *epitáphios* hace desvariar a los atenienses, los sume en una ensoñación, haciéndoles creer que viven en la isla de los Bienaventurados[22] –honor reservado por definición a una pequeña minoría–[23] e imaginar por lo tanto que obtendrán, en vida, una morada que sólo puede ser póstuma (8). El filósofo imita sin duda, en este último rasgo, la comedia de Aristófanes (9), pero esa imitación adquiere su sentido cabal dentro del propio pensamiento platónico.[24] La crítica se precisa: al error de temporalidad (pensarse como si uno ya no existiera) y a la falta contra la verdad (creerse un héroe o un justo) se añade, en efecto, un grave desconocimiento de la espacialidad, ya que, aunque uno no olvide que está sobre la Tierra, no advierte en qué lugar de la Tierra está. [25]

La oración fúnebre ha abolido así los límites que separan lo real y lo imaginario, y empeñada en centrarse en Atenas, transformada en espectáculo[26] o en espejismo, ha terminado por descentrarla de sí misma remplazando a la ciudad real por un fantasma de *polis* ideal o una *utopía* (10). Ciudadanos de ninguna parte, los atenienses deslumbrados están encadenados al más hueco de todos los fantasmas.

No es posible separar este análisis, por cierto, de la crítica del conjunto del discurso desarrollada por Platón en el *Menéxeno*. Hemos fingido olvidar hasta ahora que al someter a Sócrates al influjo de la oración fúnebre el filósofo tenía sus razones: Sócrates no es un ciudadano ordinario, aun cuando a primera vista todo nos lleve a creerlo.[27] Tendremos que analizar esta extraña confrontación

21 Las primeras palabras del elogio irónico de la muerte cívica (*Menéxeno*, 234 c 1) parecen un eco sarcástico de las declaraciones del *Fedón* (114 d 6).

22 *Menéxeno*, 235 c 4-5.

23 Hesíodo, *Trabajos y días*, 171.

24 *Banquete*, 179 e 2-3, y 180 b 5 (Aquiles enviado por los dioses a la isla de los Bienaventurados); *Gorgias*, 523 b 1-2 (sólo el justo vive después de su muerte en la isla de los Bienaventurados); *República*, VII, 519 c 5-6.

25 *Menéxeno*, 235 c 4.

26 Los acompañantes extranjeros de Sócrates la califican de *thaumasiotéran* [más admirable] (*Menéxeno*, 235 b 6-7). Atenas es un *thauma* [un objeto admirable].

27 El uso de "nosotros" dos veces en *Menéxeno* (235 a 2; 235 a 5: "a todos nuestros antepasados que nos han precedido y a nosotros mismos que aún vivimos nos elogian [...]") sugiere que Sócrates reacciona en su condición de ateniense.

en la que se juega, en nuestra opinión, algo capital. Además, muchos elementos de la crítica sólo se aclaran si se los vuelve a situar en los marcos esenciales de la reflexión platónica: si en el *Menéxeno* la oración fúnebre ejerce su influjo sobre individuos hasta el punto de que para volver en sí deben despojarse del personaje noble con el que se habían identificado (11), esto le sirve a Platón de pretexto para recordar que en este mundo no hay otra tarea más importante fuera de la búsqueda de sí mismo. Por último, cuando asimila a los oradores a sofistas, el filósofo apunta, mucho más allá de la oración fúnebre, a la retórica ilusionista y mentirosa contra la cual viene armando, desde el *Gorgias*, una ofensiva de gran envergadura.

Pero el prólogo del *Menéxeno*, al elaborar una verdadera patología del oyente de *epitáphioi*, no interesa solamente al historiador del pensamiento platónico. Denunciando la fascinación ejercida por los *epitáphioi* sobre los atenienses, ese texto aporta al estudio sobre el discurso un testimonio invalorable, en el que se conjugan los síntomas y el diagnóstico: la oración fúnebre se apodera totalmente de su auditorio porque esquiva doblemente la obligación de elogiar a los muertos, desviando la alabanza hacia la colectividad de los vivos *y* haciendo que la ciudad sea más "admirable". ¿Se nos objetará que se trata de un mismo y único desplazamiento? No es lo que dice el texto, que, en dos momentos, yuxtapone y distingue elogio de los atenienses y elogio de la *polis.*

1) Los oradores hechizan las almas al celebrar la ciudad y confunden los límites entre vida y muerte, pasado y presente, en una amalgama de la que sólo sacan beneficio los vivos.[28]

Ensalzando la ciudad de todas las maneras, es seguro que recibirán su dosis de elogio todas las generaciones cuya sucesión le dan existencia: los muertos del año *y* nuestros antepasados *y* nosotros que aún vivimos, ligados entre sí, como es normal en una enumeración, por la conjunción de coordinación aditiva *kaí* (*toús teteleutekótas... kaí toús progónous... kaí autoús hemás*). Pero en la estructura misma de la frase, el elogio de estos tres grupos de ciudadanos se distingue de la alabanza referida a la *polis.* En efecto, el uso de dos verbos diferentes, ligados asimismo por la repetición de *kaí* (*kaí tén pólin egkomiázontes... kaí toús teteleutekótas* (*kaí... kaí...*) *épainountes*) hace que el elogio de los hombres no tenga nada que ver con una redundancia o una mera versión desarrollada de *katá pántas trópous*; unidos por una relación estrecha y por así decir natural, *ándres* y *polis*, alabanza de la ciudad y elogio de los ciudadanos, no dejan por ello de constituir dos momentos en el discurso: nombrar y exaltar la ciudad no dispensa de enumerar a los grupos de ciudadanos. De ese modo, Platón introduce

28 *Menéxeno*, 235 a 2-5.

subrepticiamente una diferencia entre *ándres* y *polis*; aunque no sea fácil dar un contenido a esta diferencia, no hay más remedio que constatar que se inscribe en la letra del texto.

2) Sócrates toma el elogio como dirigido a él mismo e, hinchando su pecho, se apresta a emitir su canto. Todo en su comportamiento excita la admiración de los extranjeros, admiración que también se dirige a la ciudad. Pero el texto es menos límpido de lo que aparenta a primera vista.[29] Una vez más, la repetición del *kaí* distingue aquí, aun dentro de su unidad, dos objetos de admiración. ¿Pero hay que traducir, como suelen hacerlo los lectores de Platón (12): "Parece, en efecto, que ellos, persuadidos por el orador, también experimentan estas mismas sensaciones *con respecto a mí y al resto de la ciudad*, a la cual juzgan más admirable que antes"?

No se puede negar que en la obra de Platón existe una oposición entre el individuo Sócrates, esencialmente preocupado por la búsqueda, solitaria o dialéctica, de la verdad, y la ciudad de los atenienses, colectividad en la que predominan los valores públicos. ¿Pero qué puede significar la oposición entre Sócrates y "el resto de la ciudad"; Sócrates por un lado y por otro lado la comunidad menos Sócrates (13)? Esta aritmética hace recordar el error de la grulla que en el diálogo *Político* opone el "género grulla" al resto del mundo animal para poder alabarse a sí misma;[30] ahora bien, no es cuestión aquí de buena o mala división, sino de Atenas y los atenienses, y todo en el texto sugiere que Sócrates reacciona a la vez como individuo y como ateniense, fiel a sus principios ya que toda la obra de Platón, del principio al fin, se niega continuamente a vivir fuera de la ciudad y hasta a pensar fuera de ella (14).

Existe en realidad otro modo de comprender este pasaje, dando a *allos* el sentido adverbial –repertoriado amplia y perfectamente en Platón–[31] que adquiere a menudo este adjetivo cuando se lo usa en el segundo miembro de un binomio (15); *kaí prós emé kaí prós tén allén polin* significa entonces: "con respecto a mí pero también al resto de la ciudad". Por un lado, Sócrates, ciudadano de Atenas, aunque lo sea de un modo original; por otro lado, la ciudad tomada como objeto de admiración y considerada en su forma más general, como entidad singular mucho más que como comunidad humana: los extranjeros no admiran a "todos los otros atenienses", sino que admiran *la ciudad*; a la unidad-Sócrates responde la unidad-ciudad.[32] Es indudable que el texto permite dos lecturas; pero si hay que elegir entre una primera interpretación tradicional y más confortable en su

29 *Ibid.*, 235 b 5-7.
30 *Político*, 263 a 7.
31 Véase *Gorgias*, 473 c 7-8; *Banquete*, 191 b; *Fedro*, 232 e; *República*, 520 b.
32 Indicado por el uso del singular *semnóteros* (235 b 4) [más noble] y *thaumasiotéran* (235 b 6-7) [más admirable].

adecuación a las ideas consensuadas (16) y una segunda lectura más adaptada al sentido general del diálogo (17), preferiremos esta última, pues se adecua al movimiento global del pensamiento platónico aun cuando, menos límpida en lo inmediato que la primera, suscita una pregunta inquietante: ¿qué es una *polis* que no se concibe prioritariamente como colectividad?

Alabanza de la colectividad humana *y* alabanza de la ciudad. Tal vez este desdoblamiento y no otra cosa es lo que Platón lee en los *epitáphioi.* Acostumbrado a tomar al pie de la letra lo que dicen los griegos de sí mismos, el historiador de la Grecia antigua piensa que el adagio *ándres gár polis* ("pues la ciudad son los hombres")[33] (18) constituye la definición más exacta de la ciudad (19). Está totalmente seguro, por lo tanto, de que ese desdoblamiento es pleonástico o estrictamente platónico. A pesar de ello intentaremos esclarecer esta embarazosa dualidad mediante el estudio de los *epitáphioi* mostrando que el sintagma *he polis* ("la ciudad") (20) no tiene la misma significación en la oración fúnebre y en los actos políticos de la comunidad ateniense tal como se expresan en los decretos de la *Ekklesía* o en las descripciones de los historiadores. Dejaremos ahora de lado, pues, el prólogo del *Menéxeno,* testimonio inapreciable pero a fin de cuentas puramente alusivo –ya que sólo se limita a sugerir un desvío entre *ándres* y *polis*– y someteremos los *epitáphioi* a un nuevo análisis.

Entre el elogio de la ciudad y el de los atenienses, es lícito revertir la relación y en los *Acarnienses* los representantes de los aliados, cuando exaltan al pueblo "coronado de violetas" o califican a Atenas de "reluciente", apuntan a un mismo objetivo: halagar a la colectividad de los atenienses.[34] Pero el estudio de la oración fúnebre había desmentido ya el valor de esta supuesta equivalencia y después de caracterizar todo *epitáphios* como una alabanza colectiva, debimos renunciar rápidamente a calificarlo como "discurso a los muertos" para detectar en él el esbozo de una "gesta de Atenas" en la que los atenienses se presentan meramente como sus hábiles ejecutores (21).

Por el solo hecho de existir, es cierto que la oración fúnebre prueba que la ciudad debe su gloria a la abnegación de sus soldados-ciudadanos.[35] Por eso los *epitáphioi* no se demoran, como los poetas, en alabar los méritos de la ciudad brillante y refinada,[36]

33 Tucídides, VII, 77, 7; véase Esquilo, *Persas,* 349; Heródoto, VIII, 61, y también Filócoro (*F Gr Hist.* 328, 2 a: *ástu* designa la aglomeración, *polis* a los ciudadanos).

34 Aristófanes, *Acarnienses,* 634-640.

35 Tucídides, II, 42, 2: "Pues las virtudes que en la ciudad he elogiado no son otras que aquellas con que la han adornado esos hombres y otros semejantes [...]".

36 El *ástu* sólo se menciona en los párrafos referidos a las guerras civiles de 404-403 a.C.: *Menéxeno,* 243 e 5. Lo mismo puede decirse de los párrafos referidos al Pireo (*ibid.*, y Lisias, 61) y los muros (Lisias, 63).

o del territorio,[37] caracterizado por su posición central y por la dulzura de su clima, por su fertilidad y por la excelencia de sus productos:[38] el hombre ateniense, ciudadano autóctono y guerrero justo, es el único producto digno de elogio del suelo ático (22). Del mismo modo, cuando insisten en la unidad de la ciudad, los *epitáphioi* expresan quizás a su manera la homología propiamente griega entre la colectividad cívica y su ejército de ciudadanos, ya que confieren a la *polis* la unidad inquebrantable que cimenta la falange política (23).

Sin embargo, si analizamos los textos con mayor detalle, en la forma misma de los discursos detectamos algo así como una tensión entre el empleo de *hoi Ahenaíoi* y *he polis*, o más bien entre "los atenienses" (muertos y antepasados valerosos), "nosotros" (los vivos) y "la ciudad" (constituida por estos dos grupos y superadora de ambos).

Entre estos tres objetos de elogio, paralelos o rivales, a menudo el juego es complejo y permite que el orador se deslice de uno a otro: ocurre esto en el *epitáphios* de Pericles. La colectividad de los vivos, que se expresa por intermedio del orador, se otorga a sí misma, de entrada, todos los homenajes, como lo prueba el empleo de la primera persona del plural,[39] y si los muertos están ausentes en este gran movimiento de autocelebración, entre "la ciudad" y "nosotros" la relación parece a primera vista perfectamente recíproca: los atenienses han puesto a la ciudad en condiciones de bastarse a sí misma y, a la inversa, cada ateniense, microcosmos de la ciudad, presenta un alto grado de autarquía individual;[40] *he polis* es unas veces objeto del esfuerzo ateniense y otras fuente de grandes beneficios para todos sus miembros.[41] Adquirido gracias a las cualidades atenienses, el poderío de la ciudad da testimonio del valor de los atenienses.[42] ¿Podríamos imaginar una relación más circular? Así, cuando Pericles se justifica por "haberse extendido en lo referente a la ciudad", afirmando que el elogio público de la ciudad fundamenta del modo más "ejemplar" la alabanza a los muertos,[43] trata de disculparse respecto de los muertos. No obstante, sólo les dedicará un breve párrafo, que comienza constatando que ya dijo lo esencial y termina reafirmando la total subordinación de aquéllos a la ciudad;[44] los vivos, en cambio, no tienen

37 Aun en el relato de una invasión, *khóra* cede a menudo su lugar a *polis* (véase Lisias, 5, 21, 32).

38 Una excepción aparente aparece en *Menéxeno*, 237 b 6 (imitado por Demóstenes en el § 5), pero ese párrafo se centra en realidad en la autoctonía.

39 Tucídides, II, 36-41. Para algunos ejemplos de este empleo de "nosotros", véase 36, 3; 37, 1; 38, 1; 40,1; 41, 4.

40 *Ibid.*, 36, 3 y 41, 1.

41 *Ibid.*, 39, 1.

42 *Ibid.*, 41, 2.

43 *Ibid.*, 42, 1.

44 *Ibid.*, 42, 2 y 43, 1: "Así éstos, tales resultaron, de modo en verdad digno a su ciudad".

ninguna razón para ofuscarse por una lección de atenocentrismo que halagó su narcisismo.

Y sin embargo, las cosas son más complejas. Cuando el orador nombra *he polis*, designa, en efecto, una realidad que supera a todos los atenienses, tanto vivos como muertos. "Las virtudes que en la ciudad he elogiado",[45] dice Tucídides; este término [*húmnesa*],* raro en él (24), debe atribuirse sin duda al mismo Pericles que, como lo observa B. M. W. Knox, no proponía a los atenienses como objeto de veneración otro dios que la ciudad (25). Invitando a sus conciudadanos a *contemplar* día tras día el poderío de la ciudad y a *enamorarse* de ella,[46] el hombre de Estado ahonda aun más la distancia entre los ciudadanos y la ciudad, ofreciéndosela en adoración como el más hermoso de los espectáculos (26) y único objeto de todo deseo (27), trascendente y por así decir divinizada (28); y si entre los vivos y los muertos el equilibrio se restablece en favor de estos últimos, propuestos como modelos a sus compatriotas por haber brindado a la ciudad su más bello tributo al dar su vida por la comunidad,[47] Atenas no deja de ser por ello para unos y otros el único principio de toda vida. Pero en realidad, este tema eminentemente típico de Pericles (29) se leía en filigrana desde el comienzo del discurso, donde dos veces la *he polis* se llevaba ella sola toda la gloria, al término de un largo párrafo escrito en primera persona del plural.[48] Al final del discurso, otra vez es *he polis* la que pide a los padres en duelo que procreen nuevos ciudadanos o la que promete solemnemente encargarse de la educación de los huérfanos.[49] El orador es sutil, por cierto, y su última palabra se refiere a la colectividad de los hombres.[50] ¿Pero basta eso para borrar la distancia que Pericles se esforzó por acentuar entre la *polis*-colectividad y la *polis* todopoderosa, objeto de veneración y amor?

Si nos dejamos convencer por B. M. W. Knox, ese proceso de abstracción (30) por el cual la palabra *polis* designa una entidad superior a todo grupo humano, dotándola de una existencia autónoma, caracteriza una época y solo una, la del imperialismo triunfante (31); sin embargo, el análisis de los otros *epitáphioi* –que, con excepción del fragmento de Gorgias, únicamente dedicado a los *ándres*, dan

45 Tucídides, II, 42, 2: *tén polin húmnesa.*

* La traducción castellana de *tén pólin húmnesa* (las virtudes que en la ciudad he elogiado) no refleja la connotación de veneración implicada en *húmnesa* (venerada mediante un himno). [N. de la T.]

46 Tucídides, II, 43, 1.

47 *Ibid.*, 43, 1.

48 *Ibid.*, 39, 4: "La ciudad es digna de admiración" (conclusión del § 39, que se inicia con la frase "sobresalimos"); 41, 1: "Resumiendo, afirmo que la ciudad toda es escuela de Grecia" (el § 40 empezaba y terminaba con un verbo en primera persona del plural).

49 *Ibid.*, 44, 3 y 46, 1.

50 *Ibid.*, 46, 1: *ándres áristoi politeúousin.*

también a la ciudad y al término *polis* un rol preponderante– permite matizar esta afirmación.

En Lisias o en Platón, el protagonismo de los muertos resulta bastante pobre y en el mismo momento en que el elogio debe coronar su sacrificio, se remplaza a los *ándres* por la ciudad. No se puede negar que el catálogo de las hazañas pone en escena a los combatientes atenienses –*hoi Athenaíoi*–, pero cuando se libra la batalla y se logra el triunfo gracias a la hermosa muerte de los ciudadanos, el orador los "olvida" para conferir a *he polis* toda la gloria de la empresa guerrera. Este movimiento, por el cual la ciudad recoge todo el fruto del combate de los hombres, se observa varias veces en el *Menéxeno*;[51] es flagrante en el párrafo que el *epitáphios* de Lisias dedica a la lucha contra las amazonas: en efecto, al final de un combate donde los atenienses se comportaron como una cofradía de guerreros valerosos,[52] el eterno renombre corresponde a *he polis*, verdadero *deus ex machina*.[53] Potencia bienhechora y omnipresente, única salvaguarda de los combatientes víctimas de suerte inmerecida,[54] sujeto principal de toda acción[55] y de toda decisión,[56] la ciudad se atribuye a sí misma el entero mérito de las hazañas de los muertos.[57]

¿Comprobar esto equivale no obstante a probar que en la oración fúnebre el equilibrio entre los hombres y la ciudad es frágil? Pensarlo así sería olvidar que por el término *ándres* hay que entender a la vez a los ciudadanos cuyos funerales se celebran, a los atenienses de otrora y a los atenienses vivos en el presente; ahora bien, como estas tres categorías de atenienses no ocupan la misma posición en el discurso, la exaltación de la *polis* puede muy bien interceptar el elogio de los muertos sin por eso ofender el honor de los otros dos grupos de individuos. Así, las apariciones de *he polis* en el *Menéxeno*, cada vez más frecuentes a medida que se aborda el relato de los acontecimientos recientes, sólo menoscaban a los muertos, que se ven privados de una gloria que el *epitáphios* debería asignarles;

51 *Menéxeno*, 241 e-242 a: después del relato de las batallas de Platea y Eurimedonte, de la campaña de Egipto y del elogio de los guerreros (241 e 2-3), la conclusión asigna a la ciudad todo el mérito de esa lucha (241 e 6-7). La equivalencia de *polis* y *ándres* aún está presente, pero muy pronto la ciudad se torna el único personaje (242 a 2 y sobre todo 242 a 5-6). En 242 c 5, se observa una repartición de roles, ya que a los atenienses les toca la función de vencer, y a los griegos la ingratitud hacia Grecia.

52 Lisias, 5.

53 *Ibid.*, 6: se pasa del "valor de nuestros antepasados" al "recuerdo inmortal de la ciudad".

54 *Menéxeno*, 242 e 6-243 a 5.

55 Lisias, 16, 34, 65; *Menéxeno*, 243 c 2, 243 d 1-4, 244 d 4-245 b 2 (párrafos en los que no se imputa ninguna acción a los *ándres*).

56 *Menéxeno*, 244 c 4, 244 e 5.

57 *Ibid.*, 243 c 1-2 ("Aquí se manifestó también la fuerza y el valor de la ciudad"), donde *areté póleos* remplaza a *areté ándron*.

pero de ningún modo eclipsan la reputación de los atenienses de antaño, que el orador abandona al entero goce de su glorioso pasado;[58] en cuanto a los vivos, se los asocia con la celebración de la ciudad, lo que se señala con el uso del "nosotros" en el párrafo sobre la guerra de Corinto.[59] No hay duda de que su amor propio se satisface con ello.

La equivalencia entre los hombres y la *polis*, negada implícitamente cuando esos hombres son los muertos, ¿recobra entonces todo su sentido cuando corresponde al "nosotros que aún vivimos"? El *epitáphios* platónico parece invitarnos a pensarlo así cuando sustituye la *polis* por "nosotros" entre una y otra frase.[60] Pero debemos evitar una vez más conclusiones apresuradas, que los otros *epitáphioi* no corroboran en absoluto. Ni Lisias ni Demóstenes elogian la ciudad en la primera persona del plural; sin dejar de reconocer que los intereses de la ciudad van de la mano con los intereses de los vivos, Demóstenes distingue entre *polis* y *hoi zóntes* [los vivos][61] y para dirigirse a los parientes en duelo apela a la solidaridad familiar tanto o más que a la cohesión cívica (32), dado que la vida política ha abierto por un tiempo un período de lágrimas y duelo;[62] por último, cuando en su consuelo final Lisias utiliza el "nosotros" colectivo, se expresa tanto en nombre de la vasta comunidad humana de los mortales como en nombre de la colectividad política.[63] Al sugerir que se puede utilizar en ciertos casos indistintamente "la ciudad" y "nosotros", ¿Platón llevaría al lector por una falsa pista? En realidad, para él se trata más que nada de ilustrar una de las críticas que formula respecto de la oración fúnebre, mostrando que en el discurso a los muertos, los vivos se llevan la parte del león; por eso en el *Menéxeno* "nosotros" y "la ciudad" son sinónimos en el presente y sólo en el presente. Pero el filósofo no olvida que la oración fúnebre es sobre todo peligrosa si hace de la ciudad un objeto seductor para el narcisismo y, por ende, necesariamente pasivo; de ese modo, es por eso que después de establecer la identidad entre "nosotros" y "la ciudad", el orador "olvida" a los atenienses para dedicar un largo párrafo a los vínculos de Atenas con el gran rey, párrafo en que *he polis* ocupa el primer plano.[64] El sentido de esa táctica es claro: cuando los oradores se descuelgan demasiado de lo real, los vivos se olvidan de sí

58 *Menéxeno*, 240 a-241 e 5 (relato de las guerras médicas donde el término *polis* no aparece nunca).
59 *Ibid.*, 243 d 5-7, 243 e 2, 244 a 6, b 1-4, c 3-4, 6, 8, 244 d 3-4, 245 b 7, 245 c 5, 245 e 2-8.
60 *Ibid.*, 244 c 4-9.
61 Demóstenes, 36 ("la ciudad entera y los vivos"). Véase 32, en que *hoi zontes* designa a los padres (*oikeíoi*).
62 *Ibid.*, 32.
63 Lisias, 77-78 (mortales); 75-76 (la ciudad).
64 *Menéxeno*, 244 c 4-d 1; 244 d 2-245 b 2.

mismos, absorbidos en la identificación con "la ciudad", único agente y fuente de toda decisión.

Si "la diferencia entre el singular y el plural consiste en considerar el objeto ya sea como unidad, ya sea como pluralidad" (33), no es indiferente que frente a los adversarios, considerados siempre en su pluralidad, se designe en general a Atenas en singular como *he polis.*[65] Pero de manera más nítida aun, es unidad frente a la pluralidad de sus miembros: son significativos a este respecto los desarrollos dedicados por los oradores a los honores que la ciudad concede a los muertos y a sus familias. Lisias se presenta como una excepción cuando afirma que todos los atenienses, de manera colectiva e individual, toman a su cargo a los padres, hijos y esposas de las víctimas;[66] tanto para Pericles como para Hipérides, tanto para Platón como para Demóstenes, le compete a *he polis* la función de honrar a los muertos, designando al orador, velando por la educación de los huérfanos y "ordenando a la máxima magistratura proteger a los padres y a las madres de los muertos" caídos en el combate.[67] Solícita para con los suyos[68] tanto como para con los extranjeros que, como los metecos del ejército de Trasíbulo, combatieron por ella,[69] la ciudad "respecto a los muertos ocupa el lugar de heredero y de hijo; respecto a los hijos, el de padre, y respecto a los padres de éstos, el de tutor, dedicando todo su cuidado en todo momento a todos".[70] Su omnipresencia y su carácter multiforme hacen de *polis* una entidad, y negándose a enumerar la pluralidad de los ciudadanos los oradores conciben ante todo a la ciudad como una *unidad.*

Se nos objetará quizá que se trata de un mero hecho de lengua que desborda ampliamente la oración fúnebre. Porque es cierto que *polis,* usado en singular, como los sustantivos colectivos que concuerdan con un verbo en tercera persona (34), más aun, en tercera personal del plural (35), se emplea la mayoría de las veces como sujeto de un verbo en singular. Así, al tratar en general el término *polis* como una unidad, los *epitáphioi* repiten uno tras otro ese mismo uso. Por lo tanto, no es en la sintaxis de la oración fúnebre donde habría que buscar la originalidad del discurso. En cambio, el hecho de elegir un tema constituye un acto plenamente significativo: al elegir tal tema (en este caso la *polis*) prefiriéndolo a tal otro ("los atenienses" o "nosotros"), el orador no habla al azar; por el

65 *Menéxeno,* 244 b 4-7. Véase Lisias, 21 y 24 (oposición entre "la Grecia dividida" y la "resolución unánime" [*mía gnome*] de los atenienses).

66 Lisias, 75-76.

67 Demóstenes, 2; *Menéxeno* 242 c 2 y 249 b 3-6; Demóstenes, 1; Lisias, 1; Tucídides, II, 46, 1; Hipérides, 42; *Menéxeno,* 249 a 2-b 2 y 248 e 8-249 a 2.

68 Lisias, 1: *pronooumène;* *Menéxeno,* 248 e 5-6 (*epimeleía*).

69 Lisias, 66.

70 *Menéxeno,* 249 b 7-c 3.

contrario, en su manera de concebir el vínculo de los ciudadanos con la ciudad, compromete a toda la colectividad ateniense que, reunida en asamblea, lo ha elegido para que pronuncie palabras convenidas. *Polis* es, por consiguiente, el *nombre* con el que la colectividad se denomina para celebrarse a sí misma, corriendo el riesgo de dejarse llevar por el hechizo de ese nombre convertido ahora en entidad autónoma: la satisfacción simbólica que les provoca la evocación de la ciudad dispensa a los atenienses de concebirla realmente como una colectividad, y no se les ocurre pensarla como una acumulación de grupos humanos heterogéneos (36).

Nos cuidaremos, pues, de afirmar, con M. I. Finley, que la democracia ateniense estaba inmunizada contra toda forma de alienación ideológica (37). Atento a circunscribir las diferentes acepciones, antiguas y modernas, del término "democracia", Finley opone la Atenas clásica, tan ignorante de la apatía política como de la razón de Estado (38), a las democracias modernas, disfrazando con llamados al consenso social el abismo que separa entre sí a la masa y a la clase política. En su perspectiva, no se equivoca, sin duda, al estimar que no se observa ningún corte entre "*nosotros*, gente común, y *ellos*, élite gubernamental" (39) en la vida política ateniense ya que, vigilando muy atentamente a sus magistrados, el *démos* no se sentía probablemente desprovisto del poder. Pero si ejerce el poder *en los hechos*, el *demos* parece despojarse de él en el discurso oficial en provecho de la entidad *he polis* ya que, no satisfechos con sustituir *ho demos* por *hoí Athenaíoi*, los oradores sustituyen igualmente a los ciudadanos por la ciudad (los muertos *–ellos, hoi Athenaíoi–*, pero también los vivos *–nosotros–*). Se instaura así una distancia por un lado entre todos los atenienses, agentes celosos de un proceso que los desborda, y, por otro lado, la ciudad, modelo que inspira la acción. Si en la palabra "ciudad" tal como la usan los autores de *epitáphioi*, la unidad prevalece sobre la pluralidad, *he polis*, significante eficaz, impone un sentido previo a todo análisis de su contenido y en la oración fúnebre, la colectividad ateniense se desposee inconscientemente de la iniciativa colectiva y democrática en la que reside su originalidad.

Cuando analiza el fenómeno de derivación en función del cual *polítes* se subordina a *polis*, E. Benveniste comprueba en el nivel de la lengua una primacía de la ciudad sobre el ciudadano: la ciudad, "cuerpo abstracto, Estado, fuente y centro de la autoridad, existe por sí misma; no se encarna ni en un edificio, ni en una institución, ni en una asamblea; es independiente de los hombres" (40). Si las comparamos con las ideas que por lo general se han admitido al respecto, esas observaciones son muy poco ortodoxas (41); sin embargo, concuerdan perfectamente con el proceso de abstracción por el cual en y por la oración fúnebre, los atenienses se definen por un vínculo de dependencia satisfecha para con la *polis* (42).

Es cierto que ni el estudio del término *polítes* ni el análisis de las ocurrencias del término *polis* autoriza a enunciar conclusiones generales en lo que

respecta a la naturaleza efectiva de la ciudad griega ni de la ciudad ateniense. En efecto, ni la lengua, ni tampoco el discurso, es un espejo (43) de la sociedad, y la entidad *he polis* no refleja el funcionamiento real de Atenas. Pero la experiencia política también está hecha de relaciones imaginarias, tan imaginarias como el vínculo que en la oración fúnebre mantiene la colectividad con la abstracción que la representa: la "ciudad" no es más que un nombre, pero un nombre que lleva una pesada carga de significaciones y efectos que le hacen ejercer una particular fuerza sobre el público. Enfrentado a la realidad de una formación imaginaria, el historiador debe intentar comprender su cómo y su porqué.

Para esclarecer el proceso que en el seno de un discurso militar transforma a los combatientes en extras de cinematógrafo, recordaremos en primer lugar que la abstracción es uno de los rasgos fundamentales de la oración fúnebre. Lo hemos señalado varias veces a lo largo de este estudio. Así, entre todos los mitos nacionales de Atenas, los *epitáphioi* sólo retienen los más ejemplares, limitándose a conservar algunos de sus elementos y dotándolos siempre de la misma significación.

Cuando quieren afirmar su identidad, fundamentar sus pretensiones en un conflicto o inmortalizar una victoria, las ciudades invocan a menudo la autoridad de los dioses o de los héroes que las protegen; una inscripción de Selinunte, por ejemplo, enumera las divinidades a las que la ciudad debe su victoria (44); del mismo modo, en la divergencia que en Platea enfrenta a los atenienses con los tegeatas, éstos invocan al héroe Ekhémos[71] y para Píndaro la alabanza de una ciudad no puede prescindir del elogio de los héroes que otrora la honraron. La ciudad ateniense no es una excepción a esa costumbre: erige en bronce sobre la Acrópolis a la primera combatiente para que Atenea dé testimonio del poderío de la *polis*, eleva en el Ágora un monumento a la gloria de los epónimos o encarga también a estos últimos que sancionen la presencia ateniense en el santuario panhelénico de Delfos (45). Sin embargo, la oración fúnebre conlleva muy pocas marcas de esta dimensión político-religiosa: en virtud de una prohibición religiosa,[72] pero por razones relacionadas con el carácter laico del discurso, los oradores callan el nombre de los dioses olímpicos y, salvo Demóstenes, no otorgan a los héroes epónimos el rol central que les atribuye la tradición nacional (46). En cuanto a las proezas míticas, se las atribuye, como se sabe, a la colectividad ateniense que lucha; el sinoecista Teseo no tiene lugar en un discurso que ignora las individualidades (47). Por último, tal como lo exalta la oración

71 Heródoto, IX, 26.
72 *Menéxeno*, 238 b 2-3; Demóstenes, 30 y 31.

fúnebre, la "autoctonía" no deriva de un héroe singular ni es la marca distintiva de grupos guerreros bien o mal integrados en el cuerpo social (48): los atenienses autóctonos no se vinculan ni con Cécrops, ni con Erecteo, ni con Erictonio,[73] sino que, nacidos del suelo ático, en realidad sólo descienden de sí mismos,[74] y la "autoctonía", extendida a toda la colectividad,[75] fundamento de la cohesión interna[76] y portavoz de la identidad de la *polis* frente al mundo exterior, debe considerarse como el mito central de la oración fúnebre. ¿Pero estamos seguros de que se trata de un mito?

Así, liberado de las grandes instancias –divinas o heroicas– mediante las cuales la comunidad se capta a sí misma a través de un culto, el discurso puede darse de lleno y *sin mediación* a los atenienses y a Atenas, a la ciudad y a sus hombres. Ahora bien, en la oración fúnebre los atenienses, intercambiables y anónimos, son otras tantas réplicas de un único modelo implícito, el del hoplita, cuya ética coercitiva observan atentamente: en los *epitáphioi* no encontramos ni arqueros ni remeros, sino sólo atenienses. Esta diferencia es indudablemente democrática y, con mayor verosimilitud aun, se la puede imputar a la "similitud" típica de la falange hoplítica. ¿Pero la igualdad se confunde necesariamente con la identidad? Para que una ciudad sea viviente, ¿basta con reunir "individuos semejantes", *homoîoi* sin rostro? Aristóteles no lo pensaba así,[77] y por eso criticaba la Ciudad de Platón que, al hacerse "cada vez más una", olvida la multiplicidad, destruye la ciudad y retrocede de ese modo hasta el individuo.[78] Reabsorber la pluralidad en la unidad: ésta y no otra es también la operación a la que proceden los oradores, y como los atenienses de los *epitáphioi* son perfectamente intercambiables, tienden al fin y al cabo a borrarse ante la unidad-*Polis*.

Por consiguiente, afirmar que el estatuto militar del discurso contribuye a desviar el elogio de los hombres hacia la ciudad es paradójico sólo en apariencia, y por otro lado el análisis de los epigramas funerarios colectivos del siglo v a.C. corroboraba ampliamente esta conclusión.

Caracterizada por su unidad, fortalecida por la indiferenciación de sus miembros, la ciudad exaltada por los oradores es una construcción enteramente satisfactoria para el espíritu de los oyentes en tanto éstos ignoran todas

73 La única mención de Cécrops y de Erecteo aparece en Demóstenes, 27 y 30 (sin alusión precisa a su calidad de autóctonos).

74 Véase Tucídides, II, 36, 1 (permanencia del principio ateniense sobre la *khóra*).

75 Demóstenes, 4

76 Platón atribuye la reconciliación del año 403 a.C. al "parentesco real, que procura una amistad sólida, fundada sobre la comunidad de linaje" (*Menéxeno*, 244 a 1-3): la autoctonía funda la unidad de la ciudad.

77 Aristóteles, *Política*, II, 2, 1261 a 23-24.

78 *Ibid.*, 1261 a 16-18.

las tensiones internas de la *polis* histórica. La oración fúnebre, en efecto, no se conforma, como lo sugiere Platón, con alabar juntos y en cualquier orden a muertos y vivos, sino que, confundiendo todas las fronteras, borra lo esencial de las divisiones –clases de edad a veces poco definidas, o categorías sociales opuestas por su modo de vivir o por sus intereses– en tanto éstas podrían amenazar la cohesión de la sociedad ateniense. Como el soldado-ciudadano ejemplar es un adulto, casi no queda lugar para los jóvenes (49) ni para los ancianos en los *epitáphioi*; Lisias sólo evoca a esos guerreros circunstanciales para orientarlos enseguida hacia sus actividades específicas,[79] y todos los oradores exhortan a los jóvenes a volverse a su vez *ándres*,[80] y a los ancianos a ser dignos de los *ándres* que engendraron:[81] de este modo, unas veces relegados a los bordes de la *andreía*, otras veces fundidos en la categoría de los *ándres*, jóvenes y viejos no rompen la homogeneidad del grupo guerrero de los atenienses. Como se mueven en el puro éter de una política ideal, a los oradores les es lícito por igual ignorar que en la sociedad ateniense hay pobres y ricos; Pericles se digna a prestar alguna atención a la diversidad de las condiciones sociales, pero su intento tiende a reducir todo antagonismo tanto en la ciudad como dentro del hombre ateniense (50): en el mundo homogéneo de una vida política ideal, la oposición de *ploûtos* [riqueza] y *penía* [pobreza] se diluye hasta convertirse en una armoniosa cooperación al servicio de los mismos valores.[82] Es obvio que la finalidad de la operación es doble: borrando las diferencias interiores, se presenta a los extranjeros la imagen de una unidad que ninguna intervención exterior puede alterar y se está seguro de ese modo de que toda *stásis* terminará resolviéndose en una gozosa y fraternal fusión.[83]

Ya sea que se den por satisfechos evocando simplemente el nombre de la ciudad, ya sea que la definan en largos desarrollos, los oradores apuntan, por lo tanto, a la unidad. En el nombre *he polis*, la pluralidad se reabsorbe en provecho de una singularidad abstracta; en la noción de la ciudad, se borra la diversidad y las contradicciones del cuerpo social. Intentando "establecer a partir de la alta lucha… la inexistencia de lo múltiple",[84] la oración fúnebre hace de la ciudad, como significante y como significado, la traducción política del Uno, y este objetivo casi parmenídeo prueba que la lucha de lo Uno y lo Múltiple, *topos* filosófico, también se puso en juego en Atenas en el plano ideológico.

79 Lisias, 50-53.
80 Tucídides, II, 45, 1.
81 *Menéxeno*, 247 d 4-e 1; Tucídides, II, 44, 4.
82 Tucídides, II, 37, 1 y II, 40, 1-3.
83 *Menéxeno*, 243 e 5-6.
84 Platón, *Parménides*, 127 e 8-10.

Pero el historiador debe cuidarse a su vez de sucumbir al vértigo del Uno: producto de un discurso oficial, la entidad-*polis* no es, pese a todo, más que una de las formas posibles de la relación imaginaria de la colectividad ateniense consigo misma. Por eso, con el fin de delimitar la zona de influencia que le es propia, tenemos que comparar la ciudad de los *epitáphioi* con algunas de las representaciones oficiales en que la ciudad ateniense se reconocía en los siglos V y IV a.C.

Colmados por una hipóstasis de ciudad, sin extensión ni diversidad, los atenienses solían también complacerse en enumerar los múltiples componentes de la *polis.* Lo muestra el friso de las Panateneas, representación visual de la ciudad tan oficial como su evocación oratoria. Desde el *demósion séma* hasta el Partenón, Atenas vuelve a encontrar una dimensión espacial, y a lo largo de la procesión vuelve a ser colectividad. Bajo su forma más concreta, en la oración fúnebre la *polis* era un conjunto de personas semejantes; pero al enumerar los "elementos distintos" que componen la sociedad ateniense –ciudadanos, metecos, esclavos, hombres y mujeres, jóvenes, adultos y ancianos, soldados, sacerdotes y magistrados–, el friso de Atenas da una definición aristotélica *avant la lettre,*[85] o quizá lisa y llanamente democrática (51). ¿Tendríamos entonces que oponer el realismo de la representación plástica y la abstracción de la evocación sonora? Esto sería olvidar que el friso jónico no es un documento realista al uso de los futuros historiadores (52); muchos elementos nos impiden abordarlo de ese modo, y, para limitarnos a algunos ejemplos, recordaremos la importancia desmesurada que adquirió en él la caballería en menoscabo de los hoplitas (53), la estilización del espacio o los efectos puramente estéticos de contraste (54). Así, la ciudad de Fidias, más cercana a la *polis* real que la de Pericles o la de Lisias, comporta también su dosis imaginaria.

Sin embargo, entre estos dos modelos, contemporáneos y rivales, de la ciudad, existe toda la distancia que separa un producto del *logos* y una obra de arte que interpela antes que nada a la vista. Por un lado reconocemos lo que el *epitáphios* del *Menéxeno* llama el discurso en prosa o "desnudo" (*logos psílos*)[86] y, por el otro, un friso continuo cuyo despliegue se presenta como el doble plástico de la procesión real. La expresión *logos psílos* designa por supuesto la prosa, lengua política que tiende a conquistar cierta autonomía respecto de lo real, lengua filosófica apropiada para pensar lo general y lo abstracto (55); pero si se lo califica de "desnudo" o despojado en el sentido de que carece de los sortilegios de la poesía, el discurso también lo es porque, reducido a sus propios recursos, se sabe separado de su objeto. Así, cuando la oración fúnebre evoca la ciudad, es difícil sustraerse a la abstracción; en el más "concreto" de los *epitáphioi*, o sea, el de Hipérides, la

85 Aristóteles, *Política*, III, 4, 1277 a 5-6: "La ciudad consta de elementos distintos".
86 *Menéxeno*, 239 c 1.

polis permanece una pura alegoría (56).[87] Al desplegar la imagen de la procesión de las fiestas panateneas en torno al *sékos* [recinto sagrado] del Partenón, el escultor dispone, en cambio, de un material y de un espacio, y su obra sugiere sin esfuerzo alguno el espesor de lo real y la diversidad llena de vida de la ciudad.

Se nos objetará quizá, citando la *pompe* [cortejo] que clausura las *Euménides* o la epifanía de Atenas al final de *Caballeros*,[88] que hay obras de lenguaje que preservan la densidad humana de la ciudad y su dimensión espacial. Las intenciones de Esquilo son claras: cuando los espectadores se recogen asociándose al cortejo que se forma en la *orkhéstra* [escenario donde actúa el coro] en honor de las Euménides, la entera colectividad ateniense experimenta la concordia tan celebrada por Esquilo. Los versos de Aristófanes resultan más difíciles de interpretar; al lector moderno que desea colegir qué veían realmente los espectadores sólo le quedan algunas conjeturas que puede extraer de un texto ambiguo en que Atenas es a la vez morada de Demos[89] y potencia venerada (57), donde el "vestíbulo" de Demos es también el de la Acrópolis. Cuando mediante la voz del choricero, el poeta invita al teatro a saludar con el grito ritual la aparición de la antigua Atenas,[90] ¿qué juego teatral debemos imaginar que pueda corresponder al término *phainoménaisin*? Aunque se invoque solemnemente a Atenas, aunque se la invite a *mostrar* a Demos en todo su nuevo esplendor,[91] su epifanía no corresponde a una presencia antropomórfica; a diferencia de la Paz, divinidad que bajó entre los hombres en una forma sensible y hasta apetecible, con la que los hombres pueden hablar por intermedio de Hermes,[92] la ciudad no tiene nada de una entidad divinizada sino que, al ser invocada en plural con el nombre de *Athenai*, el poeta recuerda que Atenas es en primera instancia una colectividad. No hay duda de que, pese a la resistencia de los eruditos, tenemos que identificar la antigua Atenas, morada de Demos, percibida a través de los propíleos, con la Acrópolis, que es para la ciudad un centro vital y a la vez religioso, político y artístico; por eso, podríamos apostar sin vacilar a que Aristófanes proponía a la contemplación de los atenienses los esplendores de una Acrópolis que representaba al espectador una *polis* muy real (58). Sin pretender agotar la riqueza de un texto en que se superponen múltiples nociones de la ciudad, no podremos sino convenir en que en Aristófanes la evocación de la *polis* asociaba muy probablemente el placer del oído y de la vista; conclusión importante, aunque las modalidades precisas del espectáculo se hayan perdido para siempre.

87 Hipérides, 5.
88 Esquilo, *Euménides*, 1021-1047; Aristófanes, *Caballeros*, 1323-1334.
89 *Caballeros*, 1323 y 1328; para *tá propúlaia*, véase el v. 1326.
90 *Ibid.*, 1318 y 1327.
91 *Ibid.*, 1329-1330.
92 Aristófanes, *Paz*, 560 y 520; 497-498, 582-583, 617, 657-705.

Así, tanto en Esquilo como en Aristófanes, la ciudad está dotada de una presencia sensible –ya sea que su multiplicidad se despliegue en procesión o se concentre simbólicamente en uno de los altos lugares de su espacio cívico–, y lejos de desmentir nuestros análisis, estos ejemplos les sirven de prueba *a contrario* porque, frente a la entidad *polis*, producto abstracto del discurso, muestran que cierta presencia material de la ciudad es inseparable de la *representación*, plástica o teatral.

Abstracta, la entidad-*polis* lo es, en cambio, por entero y, dirigiéndose a un imaginario sin imagen, se opone incluso a las abstracciones con imágenes basadas en cierto tipo de representación. En la oración fúnebre, la ciudad no tiene *figura*, lo que la distingue de todas las personificaciones oficiales de la colectividad ateniense, representada por su divinidad palatina o delegando su poder en alegorías de Demos o Demokratía. En los siglos V y IV a.C., los atenienses revisten a su ciudad con la figura de Atenea, como lo muestran varios relieves que encabezan decretos de alianzas o de proxenia (59). Al identificar así la autoridad de la *polis* con la autoridad de la divinidad, no se satisfacen con una costumbre griega ampliamente difundida, sino que, al aprovechar la homonimia entre los nombres de Atenas y de la diosa, revisten a su colectividad con la forma y el poderío de una presencia religiosa. Después de 403, la ciudad ateniense toma otra dirección: transfiere su representación en Demos y Demokratía, camino que conduce a la alegoría filosófica y a las estatuas de abstracciones personificadas. El camino es más abstracto, porque, aun divinizada (60), Demokratía nunca pudo equipararse con la presencia de Atenea, enriquecida por los múltiples aspectos de un culto oficial; sin embargo, como entidades antropomorfas, asociados en el Ágora o en los documentos oficiales con los dioses y los héroes de la ciudad, Demos y Demokratía ocupan su lugar entre las grandes figuras de la tradición nacional, y en forma de bajorrelieves, pinturas y estatuas ofrecen a lo imaginario un soporte material. Demos, representado a menudo solo,[93] pero la mayoría de las veces asociado a Atenea (61) o a Demokratía –como en la famosa pintura de Eufranor[94] o en el encabezamiento de la ley de 337-336 contra la tiranía (62)– y Demokratía, celebrada en 332-331 y 331-330 en un sacrificio público (63), son en la segunda mitad del siglo IV a.C., y tal vez desde fines del siglo V, objeto de una veneración indiscutible. Tal vez se ha asimilado apresuradamente esa veneración con un culto instaurado en el momento de la restauración democrática de 403 a.C. (64); pero la personificación de Demos o de las Poleis, ampliamente atestiguada en la comedia antigua y especialmente en Aristófanes, no implica en absoluto la

93 Pausanias (I, 3, 5) habla de una estatua de Demos esculpida por Lyson en el Ágora.
94 *Ibid.*, I, 3,3: Teseo, Demos y Demokratía.

existencia de un culto; dando vida a los *Demoi*, a Demokratía o a Aristokratía, temibles vendedoras de embriaguez,[95] Éupolis y Heniókhos obedecen simplemente a una tendencia general del sistema lingüístico griego en función de la cual "la palabra es una fuerza" (65). Divinizadas o no, lo seguro es que esas entidades pasaron desde el escenario teatral al escenario político y simbólico del Ágora, y lo importante para nosotros es que las palabras *demos* y *demokratía* tomen forma oficialmente instalándose en el núcleo del espacio cívico.

Así, sin necesidad de abrir el capítulo de las abstracciones personificadas, para nuestra investigación disponemos de un inapreciable elemento de comparación acerca de la entidad-*polis*. Encontramos, en efecto, de otro modo, entre las múltiples figuras que encarnan Atenas, por un lado, y por otro lado la ciudad de los *epitáphioi*, la misma distancia que separa la abstracción de la representación. Mientras que la escultura da una figura y un cuerpo a entidades incorpóreas, la oración fúnebre tiende a borrar la vívida multiplicidad de los atenienses en provecho de la unidad de una *polis* abstracta. Ninguna figura parece poder interponerse entre los oradores y los hombres que aquéllos tienen por misión celebrar, pues la oración fúnebre no pronuncia el nombre de Atenea (66) y se esfuerza por neutralizar *demos* y *demokratía*; y es por eso que merece cierta atención el fenómeno de que los oradores prefieran *he polis* en vez de *hoi Athenaíoi*, borrando todas las diferencias que dan a la ciudad no sólo su complejidad sino además su existencia. Por más que los *epitáphioi* sólo dispongan de palabras, ¿es ésa una razón para que el único término de *polis* diluya la pluralidad concreta de la ciudad?

Mencionaremos un último rasgo que caracteriza a la entidad-*polis* a diferencia de las abstracciones personificadas, tan apreciadas por el siglo IV a.C., y que en su mayoría se caracterizan por la predominancia de un modelo femenino. La diferencia reside en que en la oración fúnebre, *he polis* asume sin dificultad un rol masculino, adoptando al lado del huérfano la figura del padre y comportándose con los muertos como lo haría un hijo.[96] No es para sorprenderse, porque en este discurso militar y cívico, y por lo tanto masculino, ningún elemento femenino podría asumir una función decisiva. La autoctonía puede hasta servir de mito etiológico para la exclusión de la mujer; en su *epitáphios*, Demóstenes retira a las mujeres la parte que les corresponde en la procreación de los ciudadanos para transferirla a la tierra de la ciudad, "patria originaria";[97] se preserva así en apariencia el carácter bilateral del parentesco, pero a costa de un desequilibrio

95 Héniokos, § 5 versión Kock.

96 *Menéxeno*, 249 a 4-5 y 249 b 7-c 1.

97 Demóstenes, 14: "No solamente se puede [...] hacer remontar el nacimiento a un padre sino también en forma colectiva a toda su tierra ancestral reconocida como madre de sus hijos autóctonos". Más adelante, Demóstenes define a los atenienses como "ciudadanos nacidos en forma legítima de su patria".

flagrante ya que la filiación patrilineal, que da a cada ateniense su identidad, se articula con una filiación colectiva e indiferenciada en virtud de la cual todos los atenienses se vuelven hijos intercambiables de la patria. Madre de todos los ciudadanos, padre de los huérfanos de guerra, *he polis* parece trascender la distinción de lo masculino y lo femenino (67). Alejada de toda representación y sin figura, la ciudad de los *epitáphioi* carece, por consiguiente, también de género.

Llegados al término de este recorrido, ¿es posible asignar una época a esta entidad que es el centro secreto, tan vital como indeterminado, de la oración fúnebre?

El corpus nos da una primera respuesta a esta pregunta, respuesta negativa en tanto en este punto –como en muchos otros– se confirma el inmovilismo del discurso: desde Pericles hasta Hipérides, todos los oradores concuerdan en otorgar a *he polis* una existencia autónoma aun cuando algunos de ellos, como Lisias, intentan mantener un equilibrio entre los hombres y la ciudad. Pero si miramos más de cerca, el terreno de acción que se ofrece a la ciudad se desplaza desde 430 hasta 322: Pericles hace de la *polis* la realidad misma, mientras que Hipérides la relega, omnipotente pero lejana, al cielo de las estrellas fijas. No por ello el orador deja de rendirle homenaje antes de exaltar la figura del jefe, mucho más actual en 322. Pero ese homenaje suena como una concesión. Si a ello se agrega que al acordar a la ciudad un lugar esencial en el *Menéxeno* Platón apunta esencialmente al *epitáphios* de Pericles, la concordancia de los indicios invita a situar en la segunda mitad del siglo V a.C. el *akmé* de ese proceso de abstracción. Recordemos que en la Atenas de la segunda mitad de ese siglo estaban reunidos todos los requisitos propicios para la abstracción de la ciudad. Si la época de las guerras médicas estuvo marcada, como lo atestigua Heródoto, por la ecuación de los hombres y de la *polis*, la edad del imperio fue la época de la *dýnamis* de Atenas, tanto para Tucídides como para sus contemporáneos. Como saben, cuando depositaron su confianza en Temístocles, que doscientos navíos guarnecidos de tropas bastan para constituir la ciudad,[98] los atenienses de Heródoto no necesitan pedir socorro a *he polis* para reclamar el rango que merecen;[99] pero para asegurar su poderío los contemporáneos de Tucídides escuchan con placer las tragedias que les recuerdan que la ciudad, "por mucho esforzarse muchos éxitos ha cosechado",[100] y tanto en Eurípides o Sófocles como en el *epitáphios* de Lisias, los suplicantes se dirigen a la autoridad de la *polis*. Tanto en el teatro como en el cementerio del Cerámico, nunca se hablará lo bastante de la ciudad (68).

98 Heródoto, VIII, 61.

99 *Ibid.*, VII, 161 y IX, 27, que pondremos en relación de oposición con Tucídides, I, 73, 1 ("Nuestra ciudad merece que se hable de ella").

100 Eurípides, *Suplicantes*, 576-577.

Contra las aserciones demasiado tajantes de B. M. W. Knox, teníamos que subrayar la permanencia del modelo abstracto de la ciudad en los *epitáphioi*; quisimos aquí restituir el origen de esa Ciudad abstracta, sin olvidar que la duración temporal de las formaciones ideológicas corresponde a un "tiempo largo".

Debemos hacer una última precisión, si queremos conferir toda su especificidad histórica a esta veneración de la ciudad. Para mostrar de qué modo, desde el siglo V a.C., y especialmente en la oración fúnebre, la ciudad se transformó en una entidad poderosa que se imponía a sus oyentes como la Unidad en persona, hemos puesto de relieve todo lo que en los *epitáphioi* tiende a borrar la pluralidad humana constitutiva de la *polis*. Pero eso no quiere decir que en los *epitáphioi* la abstracción equivalga a una ruptura completa con toda realidad. Nos cerciorarı́amos de ello cotejando la entidad construida por la oración fúnebre con las hipóstasis helenísticas de la ciudad, caracterizadas por la inflación verbal o la exageración alegórica. Los atenienses de la época clásica delimitan una frontera entre el discurso oficial y la práctica política; asignan un lugar y un tiempo a la autocelebración de la ciudad y de ese modo no recargan las decisiones de la asamblea con los epítetos recargados de galimatías con que las ciudades helenísticas suelen ataviarse para redactar el menor de sus decretos. En los decretos atenienses del siglo IV, la "ciudad" no es ni *lamprotáte* (la más brillante) ni *próte éndoxos* (la primera en fama) (69). Además, incluso en los *epitáphioi*, el elogio de la ciudad se efectúa en condiciones muy precisas: como si los oradores no se atrevieran a dirigir a la ciudad en forma directa un elogio que al fin y al cabo le corresponde, *he polis* interviene, por lo general, recién después de que se mencione una hazaña ateniense. La ciudad corona, pues, esa proeza y haciendo pesar sobre ella toda su autoridad se atribuye al mismo tiempo su gloria. Insistimos ya en la indeterminación del término *polis*; pero también debemos recordar que la indeterminación, que no es forzosamente sinónimo de vacuidad, impide toda transformación de la ciudad en alegoría, protegiéndola así contra una forma de representación cuya contrapartida es, por lo general, el vacío político: cuando en el siglo IV a.C., Demokratía adquiere una figura y se instala en el Ágora, ¿acaso el término *demokratía* no se ha convertido ya, en boca de los políticos, en una palabra hueca?

Lejos de desmentir los desarrollos precedentes, estas observaciones precisan los límites huidizos de la abstracción de la ciudad, porque recuerdan que la oración fúnebre es el producto de una época cultural en que toda realidad encuentra su modelo en la *polis*. Omnipresente pero sin forma fija, *polis* es en los *epitáphioi* lo que A. Parry denomina una "abstracción social" (70): entidad autónoma pero sometida a una libertad condicional, no ha perdido toda referencia a la experiencia humana designada por ella. Deteniendo el relato de la guerra del Peloponeso para dar un espacio al *epitáphios* de Pericles, definiendo la oración fúnebre como

logos politikós, Tucídides y Platón dan testimonio de que la ruptura entre la abstracción de la ciudad y la Atenas real aún no se ha consumado.

Para circunscribir mejor las características de la entidad *polis*, tuvimos que oponerla a las representaciones figurativas que implican cierta presencia *hic et nunc*. Pero hay que resistir a la tentación anacrónica de poner toda realidad del lado de la representación, lo que sería lo mismo que conferir una validez universal a la jerarquía moderna de los cinco sentidos en que el ojo predomina sobre el oído (71). Ahora bien, si la reflexión histórica naciente sopesó el valor respectivo de lo que se ve y lo que se oye, no es seguro que en la práctica política ateniense, dominada por el *logos*, la vista haya logrado prevalecer (72). Por eso, no podemos darnos por satisfechos a la manera de Glotz, quien se aferra al juramento de los efebos para cerciorarse con tranquila certeza de que la ciudad a la que el ateniense se da en cuerpo y alma no es una "abstracción [...] sino algo concreto que ve todos los días con sus propios ojos" (73): si los atenienses fueron esos fanáticos de la alabanza que conocemos, esos enamorados de las palabras exaltadas de los que se burla Aristófanes, también sabían, después de cometer sus errores preferidos, hacer de la ciudad la primera de las "palabras con mayúsculas". Semejante a la Ciudad y a las Leyes del *Critón*, que no tienen al fin de cuentas otra existencia que no sea la persistencia de una voz[101] (74), la ciudad de los *epitáphioi* no tenía la menor necesidad de un soporte material de representación para ejercer una influencia decisiva sobre el auditorio ateniense. Percibida en la inmediatez de una captación auditiva, "penetra" en los oídos y se graba luego en la memoria[102] de los ciudadanos; el producto y el principio del discurso se convierten en un esquema de pensamiento: ¡"cierta idea" de Atenas! Más aun, una *idealidad*.

Esta idea sin figura y sin género resiste a los análisis del lector moderno. ¿Cómo circunscribir esa indeterminación sin forzarla todo el tiempo ni correr el riesgo de traicionarla? Pero a los atenienses sobre quienes ejercía directamente su eficacia les daba una lengua para hablar de Atenas. Así, se puede detectar el efecto producido por ella sobre escritores atenienses como Tucídides o Platón, que concentran lo esencial de su reflexión en la "ciudad clásica" dándole de manera más o menos deliberada el nombre de Atenas y la unidad por esencia.

Proseguiremos, pues, esta investigación buscando en los textos de Tucídides y Platón ya no un testimonio directo sobre la oración fúnebre sino la huella de un efecto segundo del discurso.

101 Véase Platón, *Critón*, 54 d 2-5.
102 Esta metáfora platónica aparece en forma implícita en el *Menéxeno*, 235 c 2.

2. ELOGIO E HISTORIA

Elogio e historia: por un lado, la "historia ateniense de Atenas" con sus amplificaciones, sus silencios y su aspiración edificante; por otro lado, una historiografía consciente de la austeridad de su tarea, como lo ilustra Tucídides, que al rechazar los encantos de lo fabuloso[103] trata de acumular un tesoro de conocimientos útiles y verídicos (75). Al parecer, la jugada es demasiado desproporcionada. Para H. Strasburger, por ejemplo, que se hace el portavoz de la opinión más expandida, entre la inflación pomposa de los *epitáphioi* y la sobriedad con que Tucídides expresa su admiración por Atenas dista el espacio infranqueable que separa la ciencia y la pasión partidaria (76), o la razón y el mito.

Cuando expone los principios de su historia en el célebre pasaje metodológico del libro I, el propio Tucídides alienta esta interpretación de su obra invitando a sus lectores, presentes y futuros, a desconfiar de las totalizaciones abusivas en las que incurren los oradores, gente sospechosa por definición. En el historiador, en cambio, no hay *agón* implícito que redunde necesariamente en la derrota simbólica del adversario ausente; debe prestarse, en cambio, una atención igual a las partes que se oponen. Para colmo, el objeto que se propone tratar Tucídides no es Atenas, sino –explícitamente y desde los primeros renglones de su obra– el proceso guerrero que enfrentó a los atenienses con los peloponesios;[104] si los oradores exaltan hazañas históricas, el historiador se propone estudiar una relación recíproca y la negativa a embellecer el relato,[105] consecuencia lógica del proyecto inicial, sitúa necesariamente la historia en las antípodas de los *epitáphioi.*

Por cierto, la oración fúnebre no es el único blanco al que apunta este rigor crítico. Excluyendo todo elemento fabuloso de su *Historia*, Tucídides ataca toda forma de expresión oral –elocuencia o poesía– (77) sin incriminar explícitamente a los autores de *epitáphioi*, que aparecen englobados en la categoría mucho más amplia de los predecesores desorientados, poetas o logógrafos. Sin embargo, con su forma compuesta de embellecimientos acumulados y su objetivo eminentemente halagador, el elogio se parece curiosamente al *mythodés* y cuando acusa a los logógrafos de concentrar sus esfuerzos en seducir al auditorio, Tucídides los trata como simples oradores.[106] Es cierto que a fines del siglo V a.C. "la palabra proferida oralmente predomina sobre la palabra escrita" (78) y como la literatura griega en su conjunto está destinada a la lectura pública (79), todo escritor en prosa debe hacerse algún día un poco orador. De este modo, cuando opo-

103 Tucídides, I, 22, 4.
104 *Ibid.*, I, 1, 1.
105 *Ibid.*, I, 21, 1 (a propósito de los poetas). Véase I, 10, 3 (a propósito de Homero).
106 *Ibid.*, I, 21, 1, y I, 22, 4 (*akróasis*).

ne la historia como adquisición eterna a la proeza oratoria de un momento,[107] Tucídides se refiere sin duda a las declamaciones públicas de un Heródoto. Sin embargo, la crítica toca a la vez la oración fúnebre: ¿no es acaso ella también un *agónisma*?[108] Por último, aun cuando el historiador no atacaba de modo explícito a los autores de *epitáphioi* en el libro I, es extraña la similitud entre esta definición polémica de la historia y las acusaciones que Pericles formula, en el *epitáphios* del libro II, contra las seducciones efímeras de la elocuencia encomiástica:[109] son los mismos términos, el mismo pensamiento y tal vez el mismo blanco de ataque.

Entre historia y *epitáphios* habría entonces una incompatibilidad de esencia y el cotejo de estos modos de discurso habrá servido para separarlos todavía más.

Y sin embargo, entre la teoría y la práctica hay un largo trecho por donde la oración fúnebre vuelve a colarse en la historia de Tucídides. En primer lugar, porque el *mythódes* expulsado reaparece tomando ahora la forma más solapada del "drama" para estructurar la trama del texto, como lo demostró F. M. Cornford, tal vez de un modo un poco exagerado (80). En segundo lugar, porque en la obra de Tucídides Atenas no es una figura neutra: A. W. Gomme y H. R. Immerwahr llegan a declarar que el historiador hizo de ella la "heroína" de su obra (81). Por último, y sobre todo, porque tan lejos estuvo el historiador de despreciar la oración fúnebre que el *epitáphios* figura en ella como uno de los fragmentos básicos de su texto (82).

Lo que acabamos de decir tiene, sin duda, visos evidentes. Obsérvese, sin embargo, que no se imponen como tales a los lectores del *epitáphios*, menos preocupados por la función del discurso que por las modalidades de su inserción en el conjunto del texto. Ahora bien, si nos percatamos de que el discurso funciona en un doble nivel –por un lado el relato, que se presenta como la alocución pronunciada por un hombre de Estado en un contexto determinado de acontecimientos, y por otro lado el de la estructura de la obra, en que ocupa un lugar dentro de una organización inteligible– se entiende que sin dejar de restituir probablemente lo esencial de las palabras de Pericles, para Tucídides el discurso constituya al mismo tiempo un símbolo de la grandeza de Atenas, destinado a conjurar por adelantado todo fracaso de su historia. Se esclarece de este modo el vínculo de homología que se comprueba a menudo entre el *epitáphios* y el conjunto de la obra (83): un *logos* da testimonio, por anticipado, del conjunto del *ergon*, y no hay una sola palabra de Pericles cuyos ecos no resuenen en el relato de Tucídides.

107 Tucídides, I, 22, 4: oposición entre *ktéma es aiéi* y *agónisma es tó parakhréma*.
108 Se recordará que para Lisias un *epitáphios* es un *agón* (2) y que para Platón el orador "compite" o entabla una lid (235 d 6, *agonízetai*).
109 Invitamos al lector a cotejar los pasajes I, 22, 4 y II, 41, 4.

Se nos impone, a esta altura, la siguiente pregunta: ¿acaso la *Historia* de Tucídides no revela, a pesar de la intransigencia metodológica de su autor, mal que les pese a él y a ella, una fascinación secreta por la Ciudad una y todopoderosa de los *epitáphioi*? Como Pericles, Tucídides cuestiona –es cierto– los *topoi* del discurso,[110] y al escribir la historia de la guerra del Peloponeso quiso sin duda terminar de una vez por todas con el narcisismo de todas las historias atenienses de Atenas. Pero cuando uno se aplica a describir el carácter de los pueblos, no es cómodo rechazar ese retrato del hombre ateniense cuyos rasgos dibuja la oración fúnebre; cuando se ve en la unidad el fin de toda *polis*, ¿cómo evitar la Ciudad de los *epitáphioi*, modelo ateniense de la unidad? No es fácil sacarse de encima la oración fúnebre: esto es lo que nos revela la analogía entre el *epitáphios* del libro II y la *Historia*.

Así, las semejanzas entre el relato histórico y el elogio no son el fruto de una casualidad. Ambos contienen la misma concepción de la memoria depositaría de la grandeza,[111] (84), la misma manera de mirar Esparta desde el punto de vista de Atenas (85), la misma explicación de la derrota final de los atenienses,[112] en un párrafo en que la necesaria unidad de la *polis* se opone a la nefasta multiplicidad de los jefes, fuente de división.[113] Es cierto que la influencia del elogio sobre la historia no siempre es inmediatamente perceptible. Pero es posible descifrar en diversos momentos del relato, en la trama del texto, una referencia compleja a la oración fúnebre que oscila entre la atracción y la aversión. Así, puede considerarse el discurso como uno de los modelos respecto de los cuales debe situarse, aunque fuera por la negativa, la investigación histórica. Esa relación nunca es simple y tampoco basta para esclarecer el sentido del texto. Pero cuando, al sacar las lecciones de una guerra que ya no es *agón* sino un "amo violento",[114] los atenienses renuncian a "la jactancia de palabras" y dejan de adecuar sus actos a su *logos*, es decir, al ideal del carácter ateniense,[115] se puede leer, *in absentia*, el acto de defunción de algo –un tipo de comportamiento político y militar, un modelo de ciudad– que encontraba un lugar en la oración fúnebre: el diálogo de Melos atestigua de manera indirecta que en los primeros libros de la *Historia*, el *logos* oficial de Atenas jugaba todavía el rol de un *ergon*.

110 Tucídides, I, 73, 2, que se comparará con II, 36, 4.

111 Véase por ejemplo Tucídides, I, 10, 2 (*kleós*) y II, 11, 9 (*doxa*).

112 Compárese Tucídides, II, 65, 12, y *Menéxeno*, 243 d 4-7.

113 Tucídides, II, 65.

114 Véase el Libro I, 70 para el *agón* (discurso de los corintios) y II, 42, 1 (*epitáphios*); *bíaios didáskalos* en III, 82, 2.

115 Compárese I, 73, 1 (discurso de los atenienses en Esparta: "la fama (*logos*) que en general nos acompañó") con II, 42, 2 (*epitáphios*: "Y no son muchos los griegos cuya fama (*logos*), como la de éstos, sea pareja a lo que hicieron (*erga*)", y V, 89 (diálogo de Melos : *onómata kalá*).

Desde el primer libro de la *Historia*, no se puede negar que algunos párrafos se muestran refractarios a la influencia de la tradición ateniense. Se lo ve, por ejemplo, en el relato de la Pentecontecia, animado por la voluntad de diferenciarse de las listas de los *epitáphioi* (86): esa narración seca y elíptica concuerda, en efecto, con la intención mencionada, y la historia de Tucídides parece querer evitar todo vínculo, positivo o negativo, con la historia de los oradores.

Nos demoraremos un poco en la *Arqueología*, en la medida en que ese texto obedece a una estrategia mucho más compleja. Tanto en la *Arqueología* como en el *epitáphios* de Pericles, todo se organiza en función del presente, cuya realidad –es decir, el poderío (*dýnamis*) ateniense–[116] borra todas las celebridades del pasado.[117] Pero aunque obedezcan a la misma concepción del tiempo, estos dos términos se oponen de un modo fundamental en su proyecto, así como la historia se opone a la elocuencia. Es cierto que el orador, como el historiador, rechaza el *no man's land* mítico, inscribiéndose así en contra de la verdad de la tradición nacional de Atenas, que tiende a presentar la vida ciudadana como una invención ateniense nacida con los autóctonos.[118] Pero al proponer algunos hitos susceptibles de fecharse,[119] Tucídides sale de Atenas para intentar reconstruir un proceso de evolución tan universal como inteligible y adecuado a sus exigencias de rigor científico: contra los oradores oficiales, pero también en contra de Pericles, que se propone la ciudad como único objeto, el historiador se apega a describir la formación de un conjunto llamado *Hellás*[120] en que la antigua Atenas ocupa un lugar minúsculo.

Es cierto que a Grecia sólo le queda el pasado; el presente, en cambio, pertenece a Atenas y el largo párrafo sobre las primeras edades de Grecia sólo cobra sentido afuera de ésta, es decir, en el poderío de la ciudad de Pericles. Pero en la obra de Tucídides, Atenas tiene más de un rostro; es, por lo menos, dos Atenas que, al igual que lo real y el paradigma, a veces coexisten y otras veces se excluyen; según que las necesidades del relato pongan el acento en su activismo o en su valor, la *polis* imperialista se torna ciudad tirana o ciudad de la *areté*, y la democracia que, vista desde Atenas, es el gobierno que los mejores se administran para sí, en

116 *Arqueología:* I, 9, 1; 13, 5; 14, 1; y sobre todo 15, 1-2. *Epitáphios*: II, 41, 2; 41, 4 y 43, 1.
117 El postulado se formula en I, 1, 2 ("nada tomó allí grandes proporciones, ni las guerras ni lo demás"). Véase también I, 21,2. Compárese con el *epitáphios* de Pericles (II, 41, 4).
118 En este plano, el *epitáphios* de Lisias (19) converge con la tradición atidográfica (Filócoro, *F.Gr. H*, 325 F 2 a y b).
119 Tucídides, I, 12, 3 (migración de los boecios y los dóricos); 13, 3-4 (construcción de cuatro navíos para los habitantes de Samos y primera batalla naval).
120 Véase sobre todo I, 3, 1 y 3.

otras circunstancias pasa por ser un temible fermento de agitación subversiva.[121] Entre un párrafo y otro, tiende a operarse una nueva distribución de roles entre esas dos Atenas y es así que la *Arqueología* da al poderío ateniense su dimensión material y concreta, es decir, marítima, mientras que el discurso trata ese poderío como una grandeza inmanente y una especie de prolongación del carácter ateniense.[122] Lo que asemeja a ambos textos es, pues, al mismo tiempo, lo que los separa: la *Arqueología* culmina así en una epifanía del dinamismo ateniense,[123] pero ese dinamismo es marítimo y, ocultado en el *epitáphios*, el complejo imperialista –fortificaciones urbanas + tesoro + flota naval– (87) se vuelve aquí el motor mismo de la historia. Elaborando la teoría general del poderío marítimo que le es propio, Tucídides toma inevitablemente sus distancias respecto de una forma tradicional en que la grandeza se presenta para la ciudad como una esencia.

Pero tomar distancia no es lo mismo que relegar al olvido y el elogio permanece en el horizonte de la historia. En efecto, la *Arqueología* se determina implícitamente en una relación polémica con la tradición de la oración fúnebre. La relación es por cierto negativa, ya que fundando en razón el principio ateniense, la historia corrige los embellecimientos del discurso y sólo utiliza los *topoi* para ponerlos en cuestión; así, Tucídides no renuncia completamente al *topos* de la autoctonía pero evita cuidadosamente utilizar ese término y, a contramano de todos los clichés idílicos referidos al Ática, la caracteriza por su esterilidad –aunque la aridez de un suelo infértil garantice la estabilidad interna y la unidad de la población,[124] lo cual reitera temas caros a los panegíricos como la identidad de la raza,[125] la unidad política[126] milagrosamente preservada desde entonces, o la hospitalidad ateniense–.[127] Toda polémica implica sus ambigüedades y esas pocas concesiones a la tradición nacional de Atenas no deben sorprender en demasía. Pero hay algo más: en la medida en que Tucídides no renuncia a todo criterio de valor en la elección de su tema –la guerra del Peloponeso es la peor crisis que haya conocido Grecia,[128] porque puso en pugna a dos potencias en la plena expansión de sus fuerzas–[129] la *Arqueología* contribuye al elogio del presente porque le aporta una prueba *a contrario.*

121 Ciudad tirana, ciudad de la *areté*: compárese I, 69, 1 (o II, 63, 2; III, 37, 2, etc.) y II, 40, 4; democracia de los mejores y *neoteropoiía*: véase II, 46, 1 y I, 102, 3.

122 Compárese I, 15, 1-2 y II, 41, 2.

123 I, 23, 6 (*alesthestáte próphasis*).

124 Tucídides, I, 2, 5: "Tan lejos como nos remontemos en su historia, el Ática ignoró las rivalidades internas gracias a su aridez y sus habitantes permanecían siempre los mismos".

125 Véase Tucídides, II, 36, 1; *Menéxeno*, 237 b 6.

126 Tucídides, I, 2, 5: *astasíaston*. Véase el tema de la *homonoía* en Lisias.

127 *Ibid.*, I, 2, 6.

128 I, 1,2; 21, 2.

129 I, 1,1.

Sin dejar de adoptar un procedimiento que difiere de la oración fúnebre, este enfoque prepara a su modo el terreno para el *epitáphios*. Al revés, el *epitáphios*, presentación ejemplar de un modelo,[130] se articula con el relato de los dos primeros libros como el paradigma de lo real. A lo largo del libro I, la realidad de Atenas va adquiriendo forma y fuerza: planteado como término necesario de la evolución histórica reconstruida en la *Arqueología*, se termina designando no obstante el poderío ateniense como la verdadera causa de la guerra; aquél domina así el debate de Esparta, tanto en el retrato muy antagónico que pintan los corintios de sus dos adversarios (que da ventaja al dinamismo de Atenas), como en el discurso de advertencia y apología pronunciado por los atenienses que precede a la decisión final de los espartanos. En el libro II, antes de que en la ciudad se instale la "peste", que trastoca todos sus valores (88), y antes de que la evolución hacia un futuro incierto haga posible un proceso de descomposición[131] acarreando el fracaso de las luchas intestinas,[132] el *epitáphios* hace plenamente inteligible el compromiso del principio ateniense en la guerra[133] y exalta el presente abriéndolo a la eternidad.[134] Así, lejos de figurar en las antologías como un fragmento escogido fácilmente separable de su contexto, el *epitáphios* se vincula estrechamente con el comienzo de la obra, contribuyendo a organizarla con su presencia. Pero sigue siendo una referencia esencial a lo largo de todo el relato, por lo menos hasta la experiencia de Melos, que invalida su valor.

Desde el libro III, en verdad, los grandes temas de la oración fúnebre deben someterse a una dura prueba; la *stásis* roe las ciudades, obligando a los ciudadanos a infringir las leyes normales de la guerra (89) y de la vida política, y aunque Atenas se haya liberado por el momento de ese mal, ha dejado de ser el modelo de unidad cívica que el *epitáphios* exaltaba en ella: pidiendo socorro a los atenienses, el *demos* de las ciudades, más que referirse a un modelo, trata de aplastar al partido adversario.[135] En resumen, el reconocimiento universal de la grandeza de Atenas ha cedido su lugar a alianzas tácticas parciales. Pero en el libro V son los propios atenienses quienes renuncian a adecuarse al ideal que pretendían encarnar: el diálogo de Melos, que marca un vuelco en la teoría y en la práctica imperialista de los atenienses (90), señala además el momento en que se rechaza de un modo definitivo la oración fúnebre como modelo de discurso y de argumentación política.

Renunciando a todo lo que no es el realismo del poder, Atenas debe despojarse de la aureola de gloria y generosidad con que la ornaban los *epitáphioi*. Aun-

130 II, 37, 1: *parádeigma*.
131 No se evoca en el *epitáphios* sino en el II, 64, 3 (último discurso de Pericles).
132 Evocado ya en II, 65.
133 II, 36, 4.
134 II, 41, 4.
135 Lo que se hace particularmente claro en III, 27, 3 (en Mitilene).

que siga esperando siempre que los otros reconozcan su prestigio, ahora prefiere hacerlo en el modo de la hostilidad, pues la amistad se ha vuelto a esta altura sinónimo de debilidad;[136] y si los atenienses se dan aún el lujo aristocrático de hacer frente con toda serenidad a un posible fracaso,[137] no evocan ya el inmortal renombre que les sobrevivirá (91). Por eso advierten que renuncian a las frases altisonantes (*onómata kalá*),[138] fórmula en la que debemos leer una alusión a los *topoi* habituales de autojustificación. Pero no nos equivoquemos: los atenienses no renuncian solamente a los lugares comunes; lo que repudian es la práctica misma del discurso lineal, y prefieren un simulacro de diálogo,[139] con el pretexto de que el discurso "acarrearía desarrollos largos poco convincentes".[140] Ahora bien, tanto para Tucídides como para Platón (92), el discurso lineal es por definición un lenguaje político y, no menos en su forma que en su contenido, constituye un modo cívico del *logos* que los atenienses recusan ahora abandonando la oración fúnebre.

Podemos leer por consiguiente en el texto de Tucídides si no una teoría, por lo menos una historia de ese rechazo. El universo agonístico de los *epitáphioi* suponía que Atenas afrontara rivales que le fueran semejantes, por lo menos en el plano del derecho (93); pero la guerra del Peloponeso rompió el equilibrio, o el ideal de equilibrio, y no les queda a los habitantes de Melos, que se han vuelto inferiores,[141] otro remedio que aceptar punto por punto las razones del más fuerte. Se repudia, como consecuencia de ello, el discurso elogioso que parece encarnar la oración fúnebre; fundado de un modo eminente en el libro II, el elogio se convierte en el Libro III en una seguidilla de palabras huecas e inútiles, "expresiones capciosas presentadas sin contrapartida ni réplica".[142]

A partir de este momento, en la obra de Tucídides se va borrando progresivamente toda huella de una colisión de la historia con el elogio, en un mundo dominado por la guerra y la división.

Es así como Eufemo, enviado ateniense a la asamblea de Camarina, no se sabe si por ignorar o por criticar la tópica de la oración fúnebre, rechaza toda justificación del imperio fundada en "frases grandilocuentes".[143] En la esfera de las re-

136 Libro V, 95.
137 V, 91, 1 y 2.
138 V, 89. También en III, el honor se convierte en *ónoma epagogón* que vence y engaña al que se deja llevar por las palabras.
139 V, 85.
140 V, 89.
141 *Ibid.*: *hoi astheneís.*
142 V, 85.
143 VI, 83, 2.

laciones exteriores, el recuerdo de las guerras médicas y el tema del combate por la libertad desaparecen, pues, borrados bajo la explicación de intereses bien explicitados. Del mismo modo, los textos que desarrollan la vida política ateniense revelan que quedó atrás toda asimilación entre una democracia aristocrática y una ciudad caracterizada por la unidad. Cuando el ejército de Samos se califica a sí mismo como *demos*[144] y se pronuncia a favor de la democracia,[145] se ha consumado ya la ruptura entre *he polis* –que, dicho sea de paso, ya no merece esa apelación–[146] y *tó stratópedon* –el ejército–,[147] (94) y para salvar la unidad de la ciudad hará falta la intervención de Alcibíades, ese Alcibíades que en otras épocas no tenía miedo de contraponer "la democracia, locura por todos reconocida", y el buen régimen que asegura a la ciudad su grandeza y su libertad.[148] Es por razones de oportunismo personal que Alcibíades renegó del ideal del discurso de Pericles ante los espartanos; pero después de él ningún otro orador ateniense exalta ya ese ideal. En una palabra, si los temas de la oración fúnebre hacen aún algunas apariciones –fugitivas, hay que reconocerlo–[149] dentro del relato, la oración fúnebre no es ya por sí misma un modelo de discurso en Atenas.

Al someter a esta investigación la obra de Tucídides, no pretendimos hacer un estudio sistemático del texto ni agotar el sentido de páginas tan sutiles. Si así fuera, habríamos sucumbido al imperialismo de la oración fúnebre. Por lo tanto, presentamos deliberadamente nuestra búsqueda como limitada. Pensamos, en efecto, como H. R. Immerwahr (95), que lo importante es determinar la relación que con el elogio mantiene la historia tal como la concibe Tucídides, y coherentemente con ello hemos intentado descifrar en la trama del relato otra historia, la de la oración fúnebre y de las representaciones asociadas con ella. Es cierto que en Tucídides la lucidez prevalece sobre la fascinación y esta otra historia es la historia de un fracaso. Pero lo esencial sigue siendo que Tucídides haya creído conveniente abrir un espacio a la historia del *logos* dentro del relato de los *erga* y que, prosiguiendo la reflexión más rigurosa que ningún ateniense haya dedicado a la Grecia de las ciudades, el historiador se haya encontrado con la Ciudad de los *epitáphioi* y la haya considerado como una de las figuras específicas de Atenas.

144 VIII, 86, 8.
145 VIII, 73,5; 75, 2.
146 En VIII, 76, 3, los soldados estiman que "la ciudad" sólo agrupa una minoría; en 76, *he polis* es una determinación tanto geográfica como política.
147 VIII, 76, 1 (y en general todo el capítulo).
148 VI, 89, 6.
149 En VIII, la oposición de los atenienses y los lacedemonios se presenta como un recuerdo marchito del discurso de los corintios del libro I.

Ni siquiera la historia filosófica de un Platón pudo evitar determinarse por la oración fúnebre. Es cierto que el autor del *Menéxeno* y del *Político* no es tierno con los relatos seductores que hacen desvariar a las multitudes en vez de instruirlas.[150] Sin embargo, cuando en el *Timeo* o en el *Critias* (96) "quiere ver moverse" a la ciudad descrita en la *República*[151] y la coteja con otros estados poniendo a prueba su *paideia*,[152] el elogio que hace de ella da prueba de la complejidad del vínculo con la oración fúnebre y con la *polis* de los *epitáphioi*.

Una primera observación se impone: a ese modelo animado el filósofo no da otro nombre que el de Atenas; se trata, por cierto, de la antigua Atenas, de Atenas en pasado, pero la elección de un nombre no es una nimiedad. ¿No existía, pues, ninguna otra apelación digna de la ciudad socrática? De hecho, en el prólogo del *Timeo* paradójicamente y una vez más, Platón juega, a lo largo de su obra, con la atracción ambigua que ejerce sobre él Atenas. Así, para celebrar la ciudad modelo no basta con ser "entendido en muchos tipos de discursos, y bellos además"; el sofista, hábil orador, vaga de ciudad en ciudad y en ningún lugar habita en casa propia; por eso es recusado de entrada;[153] sólo un ciudadano puede asumir esa gloriosa tarea. El orador platónico es, por lo tanto, ateniense; pero ese orador se llama Critias y si se trata por supuesto del Critias oligarca, es el más herético de todos los atenienses. Ese peculiar estatuto le permite manipular una ortodoxia que nada tiene que ver con la ortodoxia laica y política de la oración fúnebre, sino con otra –prestigiosa, supuestamente inmemorial– que pertenece a los mitos. Es así como puede no omitir los nombres de "Cécrops, Erecteo, Erictonio y los nombres de los héroes anteriores a Teseo",[154] con los cuales logra que su relato se arraigue en la tradición mítica de la ciudad. Del mismo modo, cuando el orador afirma que la Atenas actual conserva todavía restos de su antigua fertilidad,[155] o que la forma presente del promontorio ático es a su forma anterior lo que un esqueleto es a un cuerpo,[156] creemos detectar en él un intento por vincular, aun a través de la imagen de la degradación, la muy defectuosa Atenas de su época con su antiguo modelo. Es obvio que la ciudad actual ha perdido todo recuerdo de su prototipo perfecto; pero el mito de la antigua Atenas responde con exactitud a la necesidad de conservar el nombre rechazando al mismo tiempo la realidad presente.

"Diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacerdote";[157] de este modo, Critias recibe de Timeo la natu-

150 *Político*, 304, d 1.
151 *Timeo*, 19 b 8, en *Timeo o sobre la naturaleza*.
152 *Ibid.*, 19 c 7.
153 *Ibid.*, 19 e 2-5.
154 *Critias*, 110 a.
155 *Ibid.*, 110 e 6-7.
156 *Ibid.*, 111 b 4-7.
157 *Timeo*, 26 c 8-d 3.

raleza del hombre, de Sócrates la naturaleza del ciudadano,[158] y al rememorar el *palaiós logos* [antiguo discurso][159] que su antepasado Critias debe a Solón,[160] va a poblar la ciudad socrática con los atenienses de antaño, después de haberlos sometido a una especie de examen filosófico[161] como ante un jurado compuesto por los protagonistas del diálogo. "En adelante contaré la historia como si ya fueran ciudadanos atenienses"[162] (97): al término de esta génesis y gracias al rodeo por una "antigua saga", *cierta Atenas* puede tornarse encarnación de la Ciudad.

Para lograr este fin, hizo falta por supuesto descentrarse, salir del espacio ateniense y del tiempo de la historia cívica, recorrer el largo trayecto gracias al cual Sais pudo volver a encontrar Atenas,[163] pero también hizo falta reunir en torno de Sócrates, aguafiestas de la ciudad real, a Timeo, filósofo de Lócrides, a Hermócrates, hombre de Estado siracusano y enemigo inveterado del imperialismo ateniense, y a Critias el "tirano", mortal enemigo de la democracia, todos ellos extranjeros en Atenas u hostiles a la ciudad histórica (98). Éste es el *camino oblicuo que toma Platón* en lo que se refiere a Atenas.

Pero, en provecho de ese desvío, Atenas, centro siempre descentrado del discurso platónico, es *paradigma.* Lo es incluso en un doble sentido. Sabemos que ese término designa para el filósofo el ejemplo a partir del cual la reflexión puede elevarse hasta el modelo y al mismo tiempo el modelo que permite al pensamiento comprender el mundo real (99). Ahora bien, Atenas asume en la obra de Platón la función de un ejemplo que sería, bajo ciertas condiciones, *al mismo tiempo* un modelo. Ejemplo sensible, ayuda a que la reflexión sobre la *polis* se constituya a partir de ella y en contra de ella; pero es siempre ella, magnificada, puesta a distancia y convertida en mito la que anima el modelo.

No cabe duda de que la *polis* sólo se vuelve arquetipo de la ciudad a condición de perder toda idealidad histórica; pero también es cierto que sólo Platón está calificado para hacer hablar a ese paradigma: pronunciado el día de la Kureotis[164] (100), tercera jornada de esa fiesta de las fratrías llamada Apaturias, ante tres generaciones reunidas, el verdadero discurso sobre Atenas echa sus raíces en un *génos* detentado por la familia de Platón, el que debe quizá ese privilegio a sus vínculos de parentesco con el ejemplar Solón.[165] Este asunto de familia nos aleja del marco cívico en que se emplaza la oración fúnebre, acrecentando la distancia

158 *Timeo.*, 27 a 5-b 1.
159 *Ibid.*, 21 a 8.
160 *Ibid.*, 27 b 1-2.
161 *Ibid.*, 27 b 3-4.
162 *Ibid*, 27 b 5-6.
163 *Ibid.*, 27 e.
164 *Ibid.*, 21 b 4 y 7: *paídes*; 21 b 4: *patéres*; 21 c 2: *géron.*
165 Drópida, bisabuelo de Critias y antepasado de Platón, es pariente de Solón (20 e 1-2).

entre el discurso filosófico sobre Atenas y el discurso oficial. Pero distancia no significa indiferencia y sin evocar nunca de un modo explícito la oración fúnebre, Platón hace alusión tácitamente a ese *logos politikós* que pone en cuestión cuando pronuncia un contra-elogio de la ciudad (101).

Esa referencia es, sin duda, polémica: mientras que en torno a Sócrates se prepara y se pronuncia el discurso de la antigua Atenas, parece repudiarse en un primer momento y de un modo definitivo la oración fúnebre, considerada como un habla errónea. El simple hecho de elegir al orador sirve para marcar la distancia. Para pronunciar un elogio apropiado, la ciudad designa a un ateniense capaz de convencer y ganarse al auditorio;[166] del mismo modo, el panegirista del *Timeo* debe ser "capaz de alabar de manera satisfactoria a esos hombres y esa ciudad".[167] Pero la semejanza es sólo aparente, porque los criterios de elección divergen profundamente en ambos casos. Lejos de ser un *topos* del exordio, el criterio del elogio es en el *Timeo* un imperativo moral tanto como intelectual, ya que se trata de alabar la *politeia* socrática. Si Sócrates, que no es ni quiere ser un político, se niega[168] a pronunciar un discurso que no tenga forma de diálogo –como es su entrañable costumbre– no se trata de una peripecia anodina sino que, por el contrario, significa que la elección del orador es un asunto serio. Es así que Menéxeno y Sócrates pasan revista, descartándolos sucesivamente, a diferentes categorías de eventuales oradores. Queda el pequeño grupo de interlocutores de Sócrates, los únicos capaces de asumir esa tarea ya que son todos por igual filósofos y políticos[169] –Critias más que todos los demás, pues su discurso, que le ha sido transmitido por otros más viejos, lleva el sello del pasado–.[170]

Pero por lo menos Critias es ateniense; para ahondar más todavía la distancia entre el elogio filosófico y el discurso oficial, el habla de la antigua Atenas debe estar marcada desde sus orígenes por la alteridad respecto de la Atenas actual, cuyos ciudadanos, griegos con almas de eternos jóvenes, ignoran todo de su origen real;[171] por esa razón, el primer orador exhumado por Critias entre esta larga cadena de relatos es un extranjero, el viejo sacerdote egipcio, habitante de un viejo país donde se conserva en los templos desde antiguo todo aquello que llega a sus oídos.[172] Esta vez, estamos muy lejos de la oración fúnebre y de la Atenas del siglo IV a.C.

166 Véase Tucídides, II, 34, 6.

167 *Timeo*, 19 d 2.

168 *Ibid.*, 19 d 1.

169 *Ibid.*, 19 e 8-20 a 1.

170 *Ibid.*, 20 d 2.

171 *Ibid.*, 23 b 1-2: "Ay! ¡Solón! ¡Solón! Los griegos seréis siempre niños!". Menos mal que este apóstrofe va dirigido a Solón, cuyos compatriotas pertenecen un poco a la simiente primordial (23 c 1). ¿Pero qué pasaría con los conciudadanos de Platón?

172 *Ibid.*, 22 a-b.

Y se acumulan otras muchas diferencias, que vamos a enumerar rápidamente.

Entre las dos clases de público y los dos discursos, verificamos una vez más la distancia que separaba a los oradores. El auditorio (o auditorios sucesivos) del *logos* acerca de Atenas, *génos* reunido para una fiesta de la fratría o cenáculo de amigos en medio de los cuales Critias vierte su palabra,[173] no tiene nada en común con la asamblea compuesta por una mezcla de ciudadanos y extranjeros que asiste a los funerales (102).

En cuanto al discurso, es todo lo contrario de un *epitáphios.* Mientras que la oración fúnebre se permite la facilidad de elogiar al público al que se dirige, el relato de Critias, que presenta una Atenas desconocida para un auditorio exigente, es un discurso difícil;[174] así, a diferencia de los *epitáphioi*, discursos preparados y listos para repetir,[175] el *logos* de Atenas es un discurso diferido pronunciado en oportunidad de una rememoración.[176]

Por último, como repite el relato de un sacerdote, relato transmitido en un día de fiesta, el discurso sobre la antigua Atenas se vuelve revelación,[177] al situarse de manera explícita bajo la égida de los dioses; mientras que Pericles –o Tucídides– dirigían un himno a la ciudad, Critias –o Platón– destinan el himno a la divinidad: alabar a la ciudad es también y antes que nada celebrar a Atenea.[178] Entidad autónoma, la ciudad de los *epitáphioi* tendía a no tener otro origen que ella misma; la Atenea platónica, en cambio, ahínca su raíz en un vínculo privilegiado con lo divino, y el calificativo de *theophiléis* (amados por los dioses) –desgastado por los oradores del siglo IV a.C.–[179] conviene "realmente" sólo a los atenienses de antaño, ya que se los considera "emparentados" con la naturaleza de los dioses,[180] ya sea que hayan sido criados o educados por ellos[181] o que les deban la vida:[182] si la historia humana extrae su entera validez de la intervención de los dioses (103), la antigua Atenas, al igual que la Esparta de las *Leyes*, tiene sobre la ciudad real la superioridad que el modelo tiene sobre la copia.

Así, al relatar la historia verídica de la *polis* (104), el discurso platónico de Atenas se presenta como el único elogio real, dotado de todas las cualidades que

173 *Critias*, 112 e 10.

174 *Timeo*, 20 d 8.

175 *Menéxeno*, 235 d 1-2.

176 *Timeo*, 26 a 1-3.

177 *Ibid.*, 27 b 4-5: *eménusen.*

178 Compárese Tucídides, II, 42, 2 (himno a la ciudad) con *Timeo*, 21 a 1-2 (himno a la diosa). Critias repite el acto del sacerdote egipcio dedicando el relato a Atenea (23d 6-7).

179 *Menéxeno*, 237 c 8 (*theophilés*), 237 d 1; Isócrates, *Panegírico* 29 (*theophilós*).

180 *Critias*, 109 c 10; *Timeo*, 24 d 1-3.

181 *Timeo*, 24 d 5-6.

182 *Ibid.*, 23 c 1-2. Véase *Critias*, 109 d 1.

el filósofo concede en el *Fedro* al *logos* animado.[183] Viviente como él, es, como él, el único capaz de dar vida a un modelo teórico que a no ser por su intervención conservaría la inmovilidad silenciosa de los "animales pintados en un cuadro".[184] Además, como él, se vincula íntimamente con la memoria,[185] ya que, relato de otro relato, solo utilizó la escritura para "quedarse grabado como una pintura a fuego de una escritura indeleble" en el alma de un ateniense[186] (105).

Para el lector filósofo acostumbrado al juego sutil de la diferencia y la similitud, entre la oración fúnebre y el *logos* de la Atenas primitiva existe por lo tanto la distancia que separa la alabanza fundada del elogio erróneo, aun cuando ambos presenten una extraña semejanza: habla que inaugura la historia y proporciona la acción, el discurso de Critias, como la oración fúnebre, narra hazañas guerreras. Pero las exigencias de la historia filosófica pretenden que las operaciones militares sean la expresión de una oposición efectiva entre dos principios antagónicos: la lucha de Atenas contra la Atlántida es realmente la "realización [...] de una diferencia ideológica" (106); hostil a los oradores cívicos que, incapaces de determinar quiénes son los verdaderos enemigos de Atenas, se abocan a relatar las luchas entre griegos, Platón encomienda a Critias que cante una "guerra adecuada a su condición",[187] que enfrente entre sí a griegos y a bárbaros, principio de tierra y principio marítimo (107).

Si nos atenemos a una estricta ortodoxia platónica deberíamos considerar, pues, que la oración fúnebre es una adulteración del discurso justo sobre Atenas. Pero el historiador no está obligado a someterse al proceder filosófico hasta el punto de ignorar la influencia que ejerció la oración fúnebre sobre el filósofo, tal vez sin que éste lo supiera. En efecto, no sólo el *palaiós logos* del *Timeo* presenta extrañas semejanzas con el *epitáphios* del *Menéxeno* –y no pocos lectores de Platón se dejaron confundir por esas semejanzas– (108), sino que en su esencia y en su historia la Ciudad platónica evoca irresistiblemente la Ciudad de los *epitáphioi*. Caracterizada, como aquélla, por la unidad (109), la *polis* del filósofo ignora, como los oradores, los desvaríos y las dificultades de la humanidad primitiva, ya que tanto en Platón como en Lisias los atenienses autóctonos nacieron en una sola y única vez a la existencia y al *bíos politikós*[188] (110). Y si la pintura de Critias de la ciudad en descanso da un espacio considerable a los *ándres* que la constituyen,

183 *Fedro*, 264 c 2-3.
184 *Timeo*, 19 b 6-7.
185 *Critias*, 108 d 2: gran invocación a *Mnemosýne*.
186 *Timeo*, 26 e 3-4. Compárese con *Fedro*, 276 a 5-6.
187 *Ibid.*, 20 b 4-6.
188 Compárese *Critias*, 109 d 1-2, *Timeo*, 23 b-c, y Lisias, 17-19, *Critias*, 112 e 3-5, y Tucídides, II, 36, 1.

la gloria de las hazañas guerreras corresponde, tanto en el *Timeo* como en los *epitáphioi*, a *he polis*, cuya unidad hace frente victoriosamente a la pluralidad de los enemigos; del mismo modo, el olvido irremediable en que caen las hazañas de los reyes autóctonos, jefes militares de la antigua Atenas, permite atribuir todo *ergon* a la ciudad.[189]

Es así que ciertas afinidades se imponen por sí mismas en estas dos "historias" tan poco históricas de Atenas (III), anunciadas en términos similares,[190] movidas por un idéntico deseo de salvar del olvido a una ciudad ejemplar,[191] celebrando una *polis* tan guerrera como bien gobernada.[192] En lo que concierne a la constitución, por cierto, los dos discursos se oponen, ya que la Atenas del *Timeo* y la del *Critias* se preocupa muy poco por ser una democracia; pero la similitud de las hazañas guerreras nos hace olvidar muy pronto esa divergencia. No hay más que comparar los relatos de las grandes proezas de la antigua Atenas con la evocación de las guerras médicas en la oración fúnebre: movida, como la invasión persa, por la *hybris*,[193] la "marcha insolente de un gran imperio que avanzaba [...] desde el Océano Atlántico" no sólo sobre Europa sino también sobre Asia[194] es, para la antigua Atenas, como para la ciudad de Temístocles y Miltíades, la oportunidad para revelar su eminente valor[195] y despertar la admiración universal. "Condujo en un momento de la lucha a los griegos, luego se vio obligada a combatir sola cuando los otros se separaron, corrió los peligros más extremos, [...] alcanzó así una gran victoria e impidió que los que todavía no habían sido esclavizados lo fueran". En este "resumen",[196] estereotipado y elíptico como los contenidos en los *epitáphioi*, no hay un solo elemento que Platón no saque de la tradición ateniense. La historia filosófica debe trastocar, por cierto, la trama de los acontecimientos; y hasta la da vuelta completamente, ya que sustituye el nefasto encadenamiento de hechos que en el siglo V a.C. llevó desde Maratón hasta Salamina y al imperio marítimo[197] por una evolución que arranca con la hegemonía y culmina en el aislamiento necesario de la antigua Atenas, como si

189 *Critias*, 109 d 2-4, 110 a 6-b 4.

190 Compárese el anuncio del tema en *Timeo* (20 c 5-6) con *Menéxeno*, 239 a 8, y en Lisias, 3 y 20.

191 Para la rememoración, véase *Timeo*, 21 a 1, y Lisias, 3, *Menéxeno*, 238 d 9, 239 c 5-239 d 4, etc., Demóstenes, 6, e Hipérides, 4.

192 Las cualidades de la Atenas primitiva (*Timeo*, 23 c 4-5: "El poderío de vuestra ciudad se hizo famoso entre todos los hombres por su excelencia y fuerza, pues superó a todos en valentía y en artes guerreras") corresponden a los dos párrafos desarrollados de los *epitáphioi*: *erga*, *politeia*.

193 *Timeo*, 24 e 3.

194 *Ibid.*, 24 e 3-4. Véase *Menéxeno*, 239 d 1-2.

195 *Timeo*, 25 b 6-7.

196 *Ibid.*, 25 b 8-c 6.

197 Véase *Leyes*, IV, 706 a-707 d.

Maratón, en vez de ser un comienzo, fuera un final. Mediante este vuelco, el filósofo orienta la historia en la buena dirección, permitiendo que la tierra triunfe sobre el mar. Pese a todo, la historia ateniense de Atenas sigue siendo el único material de esta nueva construcción, ya que Platón no opera más que una nueva distribución de elementos indefectiblemente enraizados en la tradición cívica del elogio de Atenas. Si se tiene en cuenta, además, que el principio mismo de una reconstrucción de la historia no es ajeno a la oración fúnebre (112), el proyecto filosófico no tiene un carácter tan herético como el que pretende.

¿Quiere decir esto que también Platón cede ante la fascinación de la oración fúnebre? Para atajarse por adelantado de una interpretación de este tipo, el filósofo insiste varias veces en el carácter peligrosamente "resbaladizo" de las semejanzas.[198] Si aceptamos los supuestos de los análisis platónicos, deduciremos que a pesar de las múltiples semejanzas entre el *logos* filosófico y la oración fúnebre, estos dos discursos se oponen radicalmente en su tema tanto como en su función: el filósofo exalta una Atenas que nunca existió sino para dar vida a un modelo teórico, mientras que el orador dirige a sus conciudadanos descarriados el elogio convenido que los confirmará en su error. Todo el sentido del *Menéxeno* surge de la distancia entre estos dos tipos de habla. Pero si, por el contrario, se reconoce que para Platón la historia humana nunca deja de ser ambigua, no tendrá por qué sorprendernos la confrontación abierta que desde el *Menéxeno* hasta el *Critias*, pasando por el *Timeo*, pone en pugna el modelo filosófico y el ideal oficial de la ciudad, discursos rivales pero semejantes. Cuando se evocan las asombrosas simplificaciones (113) mediante las cuales la historia filosófica vence a la historia cívica en su propio campo, una pregunta se impone irresistiblemente: ¿no se deja enmarañar Platón en la trampa entre lo Mismo y lo Otro? ¿Supo resistir la tentación del "elogio a lo irreal del pasado", modo de discurso cuya validez es recusada de plano en las *Leyes*?[199]

Dejaremos abierta esta pregunta. Platón sólo nos sirvió aquí de testigo privilegiado de la influencia que ejerció la oración fúnebre sobre los pensadores atenienses de la ciudad, cualquiera que haya sido su sutileza. Más allá de sus diferencias, la historia "objetiva" y la historia filosófica convergen por lo menos en dos puntos cuando ambas hablan de Atenas o de la *polis*, es decir, ya sea en el deseo de hacer callar a la oración fúnebre, ya sea de entrar a competir con ella. Se relacionan con ese discurso de un modo ambiguo o polémico, quizá porque ambas lo toman en serio, considerando que propone una vía de acceso a Atenas que no por ser inadecuada o peligrosa deja de tener sentido y de ejercer un efecto. Sin duda, tampoco es tan fácil exorcizar a un enemigo que ya está emplazado en el lugar.

198 Véase *El Sofista* en general, y en particular 231 a 6-8.
199 *Leyes*, III, 686 b-687 d.

3. PARODIA CÓMICA Y PASTICHE PLATÓNICO: DOS ANTÍDOTOS CONTRA UNA FASCINACIÓN

Quizá la única manera de desembarazarse de la oración fúnebre sea la de *mantenerla a distancia*, mostrando detrás de sus bellas frases la inanidad de algunos pasajes grandilocuentes: el humor es liberador (114) y no hay duda de que esa puesta a distancia liberaría a los atenienses de Atenas –en la hipótesis de que un ciudadano ateniense fuera capaz de deshacer sus ataduras con los encantos del narcisismo–.

Por su naturaleza y su objeto –"lo risible" forma "parte de lo feo"–[200] la comedia parece destinada a vaciar de su significación las palabras grandilocuentes del teatro interior de Atenas; en los límites forzosamente estrechos que le deja su estatuto de género ateniense, cumple en efecto ese rol respecto de la tragedia. Hasta sería de esperar que atacara también a la oración fúnebre que, al igual que la tragedia, "tiende a imitar [a los hombres] mejores que a los hombres reales".[201] Todo parecería invitarla a hacerlo: su carácter de parodia institucional, la libertad con la que puede jugar con las palabras, con los múltiples registros del lenguaje e incluso con el público –ese mismo *demos* ateniense que la oración fúnebre fortalece en sus convicciones íntimas y que sólo la comedia puede hacer volver a la realidad–.

Sin embargo, no podemos sino constatar que la antigua comedia no elige la oración fúnebre como blanco de ataque. ¿Explicaremos esta extraña reserva por la repugnancia de los autores cómicos a evocar la muerte de los ciudadanos (115)? Pero ese silencio no debe juzgarse como un signo de indiferencia: los poetas cómicos tienen demasiadas cosas que reprochar a la ideología oficial para conformarse con ignorarla y, sin atacar de frente la oración fúnebre, prefieren adoptar una estrategia indirecta que ridiculiza uno por uno los temas esenciales del discurso.

Entre la oración fúnebre, discurso militar que sitúa el valor en la muerte, y la comedia aristofanesca, atenta a denunciar todo belicismo, la relación no puede ser otra que una hostilidad irreconciliable. Insensible a las teorías que hacen del campesino el prototipo del soldado, Aristófanes, amigo de los habitantes del campo, rechaza toda exaltación del hoplita (116), y en vez de la "hermosa muerte" prefiere sin duda la lucha de cada uno por salvar su pellejo[202] (117). En un estado de ánimo similar, la comedia de Aristófanes se esfuerza por desarmar las diatribas patrióticas de la tragedia y los *Acarnienses* presentan el reverso crítico y

200 Aristóteles, *Poética*, 1449 a 32-33.
201 *Ibid.*, 1448 a 17-18.
202 Aristófanes, *Ranas*, 190, en que se trata, literalmente, de "luchar por sus carnes".

pacífico de los *Heraclidas*: (118) Diceópolis, el antihéroe que "aprecia su vida" ya que "está dispuesto a decir sobre un tajo [de su carne] todo lo que sea necesario a favor de los lacedemonios"[203] (119), ¿no es resueltamente sordo a todos los *topoi* gloriosos que ordenan la conducta de Macaria?[204] Pero Aristófanes, una vez más, no se limita a atacar la tragedia de Eurípides; apunta sus dardos, quizá, también a las instituciones militares: al convocar como testigos de la paz recuperada "los retoños de vid, tiernos gérmenes de higuera y un surco de viña de plantío",[205] ¿no está trastocando acaso el juramento de los efebos, juramento hoplítico transformado por la moda campesina en himno de Paz (120)? Por último, Aristófanes se complace en ridiculizar, en general, la versión oficial de la historia ateniense y cuando, al igual que todos los cómicos del siglo V a.C., toma en solfa las arengas patrióticas y las diatribas grandilocuentes sobre Maratón,[206] es más que probable que englobe la oración fúnebre en esta condena global del discurso guerrero.

Como elogio de Atenas, los *epitáphioi*, en cambio, son blanco mucho más frecuente de ataque. Mientras que el *epitáphios* de Pericles invita a los atenienses a enamorarse de la ciudad, la comedia aristofanesca trata de ponerlos en guardia contra el engaño que representa el uso de un vocabulario tan pasional en la vida política (121). Por más que los autores de *epitáphioi* no declaren su amor al pueblo al modo de los demagogos,[207] para Aristófanes la peor demagogia consiste quizá en hacer que los ciudadanos se enamoren de sí mismos a través del amor que experimentan por la ciudad.

Enemigo resuelto de toda alabanza desmedida (122), el poeta cómico ataca, pues, todo elogio de Atenas que halague el narcisismo latente de los ciudadanos.[208] Es preciso proteger a toda costa a los atenienses de las delicias de la fatuidad; es así que en la parábasis de *Acarnienses*, Aristófanes propone su propia persona como antídoto a esas alabanzas excesivas, porque sin necesidad de piropear, halagar o prometer pagas a sus compatriotas sabrá enseñarles muchas cosas útiles.[209]

Con todo, hay que ser capaz de hacerse oír por ese Demos que prefiere los elogios incondicionales a las lecciones de moral. Como la risa, que libera de la fascinación, es el arma más eficaz de la crítica, la única estrategia de que dispone

203 Aristófanes, *Acarnienses*, 357.
204 Eurípides, *Los Heraclidas*, 518 (apego a la vida); 533.
205 Véase *Paix*, 596-598, y *Acarnienses*, 995-999
206 *Caballeros*, 782. Véase Hermipo, § 81 (Kock).
207 *Acarnienses*, 143; *Caballeros*, 732-734 y 1340-1344.
208 Aristófanes, *Acarnienses*, 370-372 ("Sé cómo les gusta a la gente del campo, que la gozan cuando alguien habla bien [*eulogeín*] de ellos y de la ciudad, así sea un embustero..."). Compárese con el uso de *eulogía* en Pericles (Tucídides, II, 42, 1).
209 *Acarnienses*, 656-658.

el poeta cómico para educar consiste en ridiculizar: debe hacer que los atenienses se rían de los elogios que se complacen en dirigir a la ciudad y al régimen democrático tanto en el escenario de la tragedia como desde la tribuna del *demósion séma*. Así, cuando Éupolis, después de haber puesto en tela de juicio la *isegoría*, finge felicitar a la *polis* por ofrendar derechos al hombre "muy flaco y de muy mediocre especie",[210] es difícil no evocar como contrapunto las declaraciones de Pericles o de Teseo en *Suplicantes*[211] (123). ¿A cuál de los dos géneros (específicamente atenienses) se alude aquí, a un *epitáphios* o a una tragedia patriótica? Es difícil decidirlo; pero este ejemplo nos servirá quizá para deducir que sin inventar una estrategia nueva, los cómicos saben usar contra la oración fúnebre el arma temible que forjaron contra la tragedia, o sea, la *parodia*.

Es indudable que la tragedia sigue siendo el blanco de ataque privilegiado de la antigua comedia, como nos lo corrobora Aristófanes, para quien parodia es a menudo sinónimo de paratragedia (124); pero el poeta sabe también hacer reír del elogio de Atenas reduciendo las alabanzas a algunas palabras bien sonoras. Nos demoraremos, pues, en caracterizar el vínculo que en la parodia se instaura entre la risa y el elogio.

En vez de atacar de manera directa un discurso oficial que gusta a los atenienses, el poeta cómico, con su inteligente astucia, prefiere volver contra sí mismo el "discurso fuerte" y sus *topoi* predominantes. Tiene sus razones para adoptar esa estrategia. La tarea del orador oficial es fácil, ningún elogio parece excesivo a un auditorio fortalecido por él en su ser ideal.[212] Para no ofender ese narcisismo colectivo, basta, pues, con excluir de su discurso todo elogio de un individuo. Para hacerse oír por ese Demos que es a la vez el público y el principal objeto de la comedia[213] (125) el poeta cómico debe utilizar recursos desviados. Por su estatuto, se halla por la fuerza en una posición de contradicción –si no de opositor– respecto de los valores en vigencia venerados por el pueblo (126), y por esa razón no puede atacar de manera frontal a un público que tiene una tan alta opinión de sí mismo como el *demos* ateniense, o por lo menos debe hacerle creer que no puede, lo cual resulta al fin y al cabo lo mismo. Así, Aristófanes aparta su atención del *demos* recurriendo a innumerables ataques dirigidos a particulares que sin él jamás habrían pasado a la posteridad. Pero esa mínima malicia forma parte de otras astucias más sutiles de la comedia, que le permiten escudarse tras del discurso oficial para burlarse tanto mejor de él: en realidad, como Cratinos,

210 Éupolis, § 291-292 (versión Kock).
211 Tucídides, II, 37, 1; Eurípides, *Suplicantes*, 437 y 441-442.
212 Es el reproche que le hace a la vez Aristófanes (*Acarnienses*, 369-374), y Platón (*Menéxeno*, 235 d 4-7).
213 *Caballeros* ilustra de un modo ejemplar esa definición haciendo de Demos el personaje central de la comedia.

como Éupolis, Aristófanes les dice a los atenienses lo que les tiene que decir, pero adopta para ello una vía paradójica ya que, en virtud de un sorprendente efecto de inversión, el elogio pasa a ser el arma de la crítica. Para alcanzar este objetivo, basta a veces con desarmar el elogio fingiendo que se lo toma al pie de la letra: en los *Acarnienses*, por ejemplo, Aristófanes restituye su sentido concreto al adjetivo *liparaí* y la "brillante Atenas" de Píndaro se torna Atenas "la reluciente". ¿Qué espectador podría enorgullecerse de merecer "colgarse honores propios de sardinas"[214] (127)? Del mismo modo, si se remplaza *karpoústhai tá tón állon anthrópon* (*agathá*) [gozar de los bienes del mundo entero],[215] por *karpoústai tén Helláda* (poner Grecia a contribución), Aristófanes transforma un goce casi autárquico (128) en vasta empresa de rapiña y revela la realidad del imperialismo tras las abstracciones en que se deleitaba el *epitáphios* de Pericles (129).

Reaparece así la oración fúnebre pero distorsionada, desviada de su función primera en provecho de la burla cómica, y se entiende por qué Aristófanes o Éupolis multiplican las caricaturas del elogio de Atenas: *haciéndolo volverse contra sí mismo, lo neutralizan.* Allí reside las más de las veces la función de la parábasis cómica (130).

Es así que a los anapestos de *Caballeros* sucede un elogio de los atenienses de antaño que podría figurar sin dificultad alguna en un *epitáphios*.[216] Pero en cuanto se la pronuncia, y contraviniendo todas las costumbres de la oración fúnebre, la alabanza se convierte en ataque de la democracia actual. Los Caballeros, únicos en defender a la ciudad y a sus dioses nacionales,[217] se presentan así como los únicos verdaderos servidores del Estado; confiscado por los Caballeros, el elogio sirve para desenmascarar a los estrategas venales de la Atenas de 424 a.C.[218] Del mismo modo, la invocación a Palas que introduce al segundo corifeo[219] y cuyo fervor sólo puede compararse con el gran coro de las *Nubes*[220] hace de preludio a un elogio entre serio e irónico de los caballos,[221] que sirve de sustituto al elogio de los caballeros, pero que priva definitivamente de todo honor a los estrategas reticentes que se muestran menos ardientes en cumplir con su deber que esos nobles animales.[222]

214 *Acarnienses*, 639-640.
215 Comparemos aquí *Avispas*, 520, y Tucídides, II, 38, 2.
216 Aristófanes, *Caballeros*, 565-568.
217 *Ibid.*, 576-577 (repetición en eco del verso 566, consagrado a los padres).
218 *Ibid.*, 573-576.
219 *Ibid.*, 581-594.
220 *Nubes*, 299-313.
221 *Caballeros*, 595-610.
222 Pondremos en contraste el comportamiento de los estrategas en 576 y el de los caballos en 602-604.

Sin embargo, la parodia no deja de tener sus ambigüedades y en la antigua comedia el elogio de Atenas no siempre es caricatura. Está permitido elogiar a Atenas, con tal de que se lo haga en pasado; pretexto para altisonantes discursos, la batalla de Maratón es también para Éupolis el símbolo de una ciudad virtuosa, la de Miltíades y Mirónides.[223] De un modo similar en *Acarnienses*, después de ridiculizar a la Atenas brillante y coronada de violetas cantada por Píndaro, Aristófanes la exalta al final de *Caballeros*:[224] criticable cuando señala la ciudad actual, el elogio recupera todo su sentido cuando se dirige a la antigua Atenas;[225] entonces se puede, no sin cierto tinte de humor impregnado de desencanto, elogiar a Demos, "digno de la ciudad y del trofeo de Maratón".[226] Un fragmento de las *Georgoí* prueba asimismo que Aristófanes sabía celebrar a la ciudad autóctona[227] con ejemplar fervor. De ese modo, el poeta cómico no se priva de recurrir al elogio, con tal de que el motivo sea el conveniente; en este caso, usando el modo condicional irreal, el elogio intenta provocar en el pueblo una reacción de saludable indignación y de retorno al pasado.[228]

Así, en un elogio cómico de Atenas no siempre es fácil distinguir qué es lo cómico y qué lo elogioso. Un coro secundario en *Avispas* nos lo prueba. Las avispas atenienses, que llaman en su ayuda a la autoctonía y los temas del civismo y el coraje, el recuerdo de las guerras médicas, el *topos* del reconocimiento universal del mérito ateniense y la reivindicación de la *arkhé*,[229] parecen hablar por un tiempo en nombre de la ciudad, así como su coro se expresa en los anapestos en nombre del poeta.[230] Es evidente que Aristófanes no se engaña en lo que se refiere a los ancianos atenienses, aun cuando proclaman su intención de perseguir a los zánganos parásitos;[231] orgullosas de sus flechas, las avispas siguen siendo más propensas a los litigios judiciales que partidarias de la guerra, y su última palabra va dedicada al trióbolo.[232] Eso no quita que durante un

223 Éupolis, § 90 (versión Kock): *Demoi*.

224 *Caballeros*, 1329.

225 *Ibid.*, 1327.

226 *Ibid.*, 1334.

227 Aristófanes, § 110 de la versión Kock (*Georgoí*): "Querida Ciudad de Cécrops, surgida de tu propio suelo, te saludo, brillante comarca, teta de una tierra valerosa".

228 Así, en *Avispas*, Bdelicleón utiliza en dos oportunidades un tema de *epitáphios* para sacudir a Filocleón. En 678, el recuerdo de los sufrimientos guerreros contrasta con el estatuto miserable del *demos*, y en 719 el nombre de Maratón escande la descripción de la felicidad, imposible bajo el dominio de los demagogos.

229 *Ibid.*, 1060-1090; autoctonía: 1076; coraje: 1076; civismo: 1076-1077; guerras médicas: 1081-1083 (Maratón) y 1086-1087 (Salamina); *topos* de Atenas reconocida por los otros: 1089-1090; reivindicación del derecho a la *arkhé*: 1098-1101.

230 *Avispas*, 1015-1059.

231 *Ibid.*, 1114-1121.

232 *Ibid.*, 1121.

falso párodo se celebrara la autoctonía ateniense en una espléndida mezcla de humor y patriotismo.

De este modo, no sólo Aristófanes uiliza *topoi* que condena vigorosamente cuando los usan los oradores, sino que en él lo paródico no se distingue siempre con nitidez de la seriedad (131). ¿Será porque no se puede trastocar impunemente el elogio de Atenas? La comedia *Aves* parece probarlo claramente, ya que el elogio burlesco, los temas reaccionarios y la sátira de los funerales oficiales[233] (132) hacen las veces de preludio a la creación de una ciudad ideal que no es, al fin y al cabo, otra cosa –como en toda utopía– que el reverso de la *polis* real.[234] Porque esta ciudad, elogiada por ser una Atenas diferente, una Atenas que conoce la Quietud,[235] se constituye sin embargo con referencia al único modelo ateniense[236] (133), ya que todavía debe seguir precaviéndose contra la acusación de caer en la aristocracia y porque retrocede de espanto ante la sola idea de darle el nombre de Esparta.[237] "Pionubilandia" [ciudad de las nubes y los cuclillos que hacen pío pío], la anti-Atenas no deja de conservar, pues, todos los rasgos de la ciudad real ya que conoce luchas políticas encarnizadas[238] que no concuerdan en nada con el patronazgo de la diosa *Hesukhía* [Quietud].

La ficción cómica pretende, sin duda, revertir los roles y hacer con la copia un modelo nuevo: los hombres –entendamos, los atenienses– se vuelven por un tiempo los celosos imitadores de los pájaros,[239] convirtiéndose en metecos de la nueva *polis*[240] ¡situación paradójica para un ateniense! Pero para expresar la admiración universal que provoca la ciudad aérea, Aristófanes no encuentra otro lenguaje que el que usan los *epitáphioi* para celebrar a la Ciudad. Esta nueva Atenas no sólo realiza el proyecto secreto del *epitáphios* de Pericles liberando para siempre a los hombres de la manía de admirar a Esparta,[241] sino que esa ciudad brillante y dotada de inmediato del más alto renombre[242] provoca en

233 *Aves*, 36-38: elogio burlesco; 44: *tópon aprágmona* (criterio reaccionario: véase Tucídides, II, 40, 2); 395 y ss.: sátira del entierro oficial.

234 *Aves*, 725 y ss.: todo lo que resulta vergonzoso en Atenas es bello entre las aves.

235 *Ibid.*, 1320.

236 Así, en las plegarias, el nombre de los habitantes de Quios se añade al nombre de los habitantes de Pionubilandia, como al apellido de los atenienses se añade a sus nombres en los decretos (*ibid.*, 878-880).

237 *Ibid.*, 124-125 y 815.

238 *Ibid.*, 1583-1584.

239 *Ibid.*, 1276 y ss.

240 *Ibid.*, 1319: *metoikeín.*

241 *Ibid.*, 1280-1281. Compárese 1285 (los pájaros son universalmente imitados) y Tucídides, II, 37, 1 (los atenienses son un modelo y no imitadores).

242 *Aves*, 826, 921, 957, 1277.

sus admiradores el amor que Pericles profesa por Atenas.[243] Pasión que termina siendo legítima, sin duda. Sin embargo, la reaparición del vocabulario pasional, cuya utilización ateniense se ridiculizaba en *Caballeros*, constituye un fenómeno sumamente ambiguo.

Entre elogio y parodia el margen es, pues, estrecho, y el vínculo que mantiene la comedia antigua con los *topoi* de la oración fúnebre no está exento de toda fascinación. Sin embargo, a pesar de esas inevitables ambigüedades, para un ateniense la parodia constituye la única actitud crítica posible frente al elogio de Atenas, en la medida en que trampea con el espejismo narcisista. Por eso, es en la comedia donde Platón busca un arma eficaz para consagrar un diálogo a desmitificar la oración fúnebre.

Es considerable la deuda del filósofo para con la antigua comedia, de la cual ha extraído muchas imágenes (134). Platón logra encontrar también en los poetas cómicos un método para dar vuelta o, por lo menos, para poner a distancia el elogio de Atenas. Para convencerse de ello, basta con leer el prólogo del *Menéxeno*, donde las referencias a la comedia aristofanesca parecen fuera de duda.

En primer lugar, la definición que da Aristófanes del mal elogio –o sea, alabanza que un impostor dirige, equivocadamente o no, a la ciudad y a los ciudadanos–[244] podría servir de exergo a este diálogo platónico. Pero hay algo más: al incriminar a los *epitáphioi* por halagar a los atenienses transportándolos en la imaginación a las islas de los Bienaventurados, el filósofo recorta muy precisamente un pasaje de *Avispas* en que el coro, fascinado por las palabras de Filocleón, afirma "haber aumentado en estatura oyéndolo y haberse imaginado ser heliasta en las islas de los Bienaventurados".[245] Platón, por cierto, cambia de registro, remplazando la típica coloración jurídica con que Aristófanes recarga a Atenas por la atmósfera del *demósion séma* pero, al igual que el poeta cómico, apunta esencialmente al narcisismo del ateniense. Sócrates se siente fortalecido por el discurso de un modo semejante a los ancianos que escuchan el discurso de Filocleón. De hecho, no hay un solo elemento que Platón no saque de Aristófanes: un mismo carácter autocelebratorio del discurso,[246] una idéntica descripción de la ilusión de grandeza que se apodera del auditorio,[247] el mismo efecto

243 Compárese Tucídides, II, 43, 1, y *Aves*, 1279 y 1316.

244 *Acarnienses*, 272-273.

245 *Menéxeno*, 235 a 6-b 3 y 235 c 4-5; *Avispas*, 636-641.

246 Compárese Aristófanes, *Avispas*, 636-637 ("como supo decirlo todo sin omitir nada"), y Platón, 235 a 3-4 ("Ensalzan [...] de todas las maneras").

247 "Crecía al escucharlo" (637-638). Véase *Menéxeno*, 235 b 1-2: "cada vez me quedo escuchándolos como encantado, ante sus alabanzas, me siento en una disposición muy noble, imaginándome que en un instante me he hecho más fuerte, más noble y más bello".

euforizante de la elocuencia,[248] un viaje igualmente imaginario a las islas de los Bienaventurados.[249] Nos detendremos en este último rasgo, el más importante de todos porque su presencia en ambos textos prueba que Platón plagió a Aristófanes de una manera tan explícita como deliberada (135). Tanto para Platón como para Aristófanes, las islas de los Bienaventurados son la etapa final del viaje de la muerte, o el no-lugar de la utopía. Pero el filósofo sabe también que los cómicos juegan de buena gana con los múltiples usos del término *mákar* (bienaventurado): cuando no figuran en expresiones burlescas en que la muerte es motivo de broma,[250] *mákar* y sus derivados presiden a menudo ceremonias irónico-serias, como los hímenes que concluyen las obras de Aristófanes,[251] y sirven para exaltar –¿de modo irónico o grave?– la ciudad o el *demos*.[252]

Ridiculizar la oración fúnebre con las palabras de la comedia, en eso consiste, pues, la astucia platónica. Si desde el inicio del diálogo el filósofo adopta las armas de la parodia usadas por los poetas cómicos, ese encuentro no es fortuito sino aplicación deliberada de una estrategia que hace de la parodia la única arma eficaz contra el espejismo de los *epitáphioi*. Pero en esta vía Platón va más lejos que Aristófanes y trata de llevar a su extremo, y de un modo sistemático, la crítica del discurso, fragmentaria y ambigua, que creímos detectar en los cómicos. Por eso hace falta volver de nuevo al *Menéxeno*, y considerarlo no sólo un diálogo sobre la oración fúnebre, sino la única obra de la época clásica que se haya abocado de una manera explícita a exorcizar el discurso oficial.

Platón pone a Sócrates frente a frente con la oración fúnebre; contra el discurso oficial, erige al escritor que entre todos los escritores del siglo IV a.C. (136) rompe el encanto de todas las celebraciones cívicas. Tenemos que esclarecer de una vez por todas esta confrontación que pone cara a cara a dos contrincantes en un litigio donde sólo habla Sócrates, ya que la oración fúnebre le presta su voz, pero para cuestionar incansablemente el discurso ateniense. Haciendo a un lado todos sus principios, Sócrates pronuncia en el *Menéxeno* un *logos politikós*, y esta coyuntura, única en la obra de Platón, es suficiente para indicar la importancia de lo que se pone allí en juego: si eligió como blanco de ataque la oración

248 El placer de escuchar al orador (*Avispas*, 641) es el tema general del prólogo del *Menéxeno* (por ejemplo, 235 b 7-8).

249 *En makáron nésois dikázein* (*Avispas*, 639-640) se transforma en *makáron nésois oikeín* (*Menéxeno*, 235c 4-5).

250 *Caballeros*, 1151. Véase Platón, *Hipias mayor*, 293 a.

251 *Paz*, 1333; *Aves*, 1721, 1759; para la relación de *mákar* con lo divino o con la magia, véase también *Caballeros*, 1387; *Pluto*, 655; *Nubes*, 307; *Paz*, 780 y 1075; *Aves*, 222, 702, 703, 899.

252 *Asambleístas*, 1112 "¡Oh pueblo bienaventurado! (*makários*), ¡oh tierra afortunada!" (pero la sirvienta que habla está ebria). Véase también *ibid.*, 558: "Feliz (*makaría*) es la ciudad, y para siempre" (cuando las mujeres tengan el poder); *Avispas*, 550: "¿Qué dicha, qué felicidad más grande que la de un heliasta?" y *Caballeros*, 157: "la bienaventurada Atenas".

fúnebre, es porque en los *epitáphioi* la ciudad se reconoce tal como quiere ser. Diálogo menor, el *Menéxeno* sólo lo es, por lo tanto, para quienes desconocen en la oración fúnebre su carácter de discurso cívico. Y no intentaremos aquí volver a abrir el debate acerca de su autenticidad (137), que habría podido evitarse si se hubiera hecho una lectura más atenta del texto. Solo intentaremos esclarecer de qué modo Platón recusa la oración fúnebre en su decir y por su decir, sometiendo a la corrosión de la ironía la identidad solemne de un discurso cuya relación con la palabra socrática es de oposición y, más aun, de absoluta alteridad.

Al retener solamente el rasgo de *épainos* en la oración fúnebre,[253] Sócrates la ataca en tanto es elogio: un elogio sin sorpresas, ya que los discursos son tan intercambiables como los oradores, falsos doctos dispuestos en cualquier momento a recitar una composición que prepararon con antelación.[254] Así, Platón expresa su intención de abordar la oración fúnebre mediante sus propios temas: cuando insiste en la falta de improvisación en la enunciación de los discursos [255] no se limita a hacer eco de las ideas de Alcidamas, teórico de la *autoskhediázein* [improvisación] (138) sino que aniquila el *topos* muy conocido de la brevedad en el tiempo de preparación. Sócrates puede afirmar, por lo tanto, que en los *epitáphioi* la alabanza no se reparte "a la ligera" (*ouk eikei*). ¿Significa esto, sin embargo, que la oración fúnebre se adecua al imperativo asignado a la buena elocuencia en el *Gorgias*, o sea, no hablar a la ventura y proponerse algún fin?[256] Creerlo equivale a dejarse engañar por el empleo de una misma expresión en los dos textos.

Se entra aquí en un juego sutil en virtud del cual el parangón de la oración fúnebre con la buena elocuencia redunda en su recusación. Es probable que el autor de *epitáphios* imite quizás al buen orador, pero lo imita mal; el primero organiza sus palabras en torno a un modelo ideal, el segundo trata sobre todo de brillar, y, poco preocupado por la verdad, se limita a adaptarse a las convenciones del género. Cuando acusa a los oradores cívicos de decir "de cada uno las cualidades que posee y las que no posee", Platón se divierte haciendo un pastiche del *epitáphios* de Gorgias;[257] ese préstamo no es casual: para el filósofo, la oración fúnebre entra dentro de la mala retórica, simbolizada por el sofista y atacada en el diálogo *Gorgias*. De este modo, el criterio de buena elocuencia se le aplicó sólo

253 Primero se la integra en la categoría del *kalón* (*Menéxeno*, 234 c 1) y la insistencia con la que Sócrates agota, para definirla, el campo semántico del *épainos* es notable: 234 c 4; 234 c 5; 234 c 6; 235 a 3; 235 a 6.

254 *Ibid.*, 234 c 4-6.4

255 *Ibid.*, 234 c 5-6: los oradores no "reparten sus alabanzas a la ligera, sino que han preparado durante mucho tiempo sus discursos".

256 *Gorgias*, 503 d 6-7.

257 *Menéxeno*, 234 a 1. Compárese con las primeras líneas del *epitáphios* de Gorgias.

en broma (139); *ouk eikei* debe leerse como una antífrasis y comprenderlo como *eikei epainoúnton*, es decir: preparado por adelantado, el discurso se vuelve improvisado, pero no por eso reparte sus elogios al azar.

Considerada como elogio, la oración fúnebre recae, entonces, bajo la crítica general del género *épainos* o *egkómion* (140), tal como se la formula en *Banquete*. Pero si el elogio "bello y admirable"[258] se opone como una caricatura al "elogio donde sólo deben entrar cosas verdaderas",[259] la oración fúnebre queda ubicada sin vacilaciones del lado negativo, ya que dos veces recibe el título de *kalós épainos*; no solamente Sócrates reprocha a los oradores el "alabar de una manera bella", sino que el *epitáphios* que él mismo pronuncia se autocalifica como buen elogio,[260] y la presencia de esta simple expresión en el núcleo del discurso basta para invalidar todo intento de tomarlo en serio.

El *epitáphios* bello debe estar orgulloso de la mentirosa seducción con la que matiza su lenguaje.[261] Esta búsqueda sistemática del efecto de belleza, que Isócrates –con el cual concordará Aristóteles–[262] considera como necesaria al género encomiástico, es para Platón el signo certero de la nefasta vacuidad de un lenguaje que extrae su belleza sólo de las palabras.[263] *Nada más que palabras*: en eso reside para Platón el vicio fundamental de la oración fúnebre. Toda la obra del filósofo opondrá esta redundancia al "estilo socrático", que no conoce otra ley que la exigencia de verdad[264] (141).

Como todo elogio, la oración fúnebre mantiene, por lo tanto, un vínculo de oposición con el lenguaje socrático. Pero, por sus efectos y su función, peca de un modo aun más peligroso que los otros contra la verdad. En efecto, si todo elogio erróneo es condenable porque mantiene a su público en el error, la oración fúnebre, fortalecida por su estatuto de discurso oficial, ejerce su nociva influencia en el conjunto de la *polis*. Sólo de ese modo la crítica de los *epitáphioi* cobra su verdadera dimensión, pues se trata ante todo de una cuestión de orden político. Al atacar la oración fúnebre, Platón ataca una vez más a la democracia ateniense apuntando a una de sus prácticas más solemnes. Democrática es la regla que asegura al pobre una magnífica sepultura y gratifica con un bello discurso al mediocre redimido por una hermosa muerte[265] (142); democrático es también el carácter colectivo de los *epitáphioi* en virtud del cual todos son merecedores del

258 *Banquete*, 198 d 8.
259 O al que sólo se propone decir la verdad (*ibid.*, 198 d 7).
260 *Menéxeno*, 234 c 6; 239 d 5.
261 *Ibid.*, 235 a 2.
262 Isócrates, *Evágoras*, 8, y *Panatenaico*, 246; Aristóteles, *Retórica*, III, 1416 b 25.
263 *Fedro*, 234 c 7-8.
264 Véase *Apología de Sócrates*, 17 b 7-c 2, y *Banquete*, 199 b 4-5.
265 *Menéxeno*, 234 c 2-4.

mismo destino y del mismo discurso; es contra ese igualitarismo que protesta el pensador de la igualdad geométrica; democrático es, además, el estatuto intercambiable de los oradores, tanto como esa especie de rotación de los cargos en virtud de la cual todos los hombres políticos prestigiosos pueden pronunciar el *epitáphios* cuando les llegue el turno (143). Por último, como se dirige a todos por igual, ese discurso en tanto lenguaje político se sumerge en una atmósfera de indiferenciación y se opone así al lenguaje socrático, que se mueve en la diferencia y la singularidad (144).

Pero en esta crítica de la oración fúnebre hay algo más que una mera denuncia de la democracia; opuestos en su objetivo, la oración fúnebre y el diálogo socrático presentan una extraña semejanza en cuanto al efecto de sortilegio que provocan en sus auditorios.[266] Ambas fascinaciones muestran demasiados puntos comunes para no entrar en competencia una con otra. En el *Menéxeno*, la oración fúnebre parece triunfar: ¿acaso el hechicero Sócrates no parece someterse allí a un hechizo que suele ejercer él mismo, más bien, sobre los otros? Pero esa inversión de roles no es más que un vuelco teatral y se debe por consiguiente a una intención deliberada, que debemos interrogar.

El éxtasis narcisista en que está sumergido Sócrates revela, en primer lugar, el poder inquietante de un discurso capaz de inmovilizar, llenando de contenidos imaginarios, a quien pretende ser tan vacío e infecundo como las parteras. El caso, por cierto, no es único: varias veces en la obra de Platón, y antes de tomar la palabra, Sócrates pretende haberse transportado y estar como poseído por el discurso del otro, ya sea Protágoras, Agatón o Lisias, ya sea que se llame Anito, Meleto o Licón.[267] Se trata entonces de un procedimiento tendiente a señalar por adelantado una diferencia inconciliable entre dos tipos de habla. Pero, en la jerarquía de los discursos criticados por Sócrates, la oración fúnebre, autorizada oficialmente por el asentimiento unánime de los ciudadanos, ocupa un lugar privilegiado; por eso tiene derecho a un desarrollo de una longitud inusitada en que las similitudes que presenta con el lenguaje socrático están sugeridas hasta la evidencia. Los que desean preservar a toda costa la diferencia absoluta de la figura socrática descuidan esas semejanzas, poniendo el acento sólo en la oposición de los dos modos de discurso (145). Pero se deben estudiar esas similitudes si se quiere apreciar ulteriormente la diferencia profunda de los dos lenguajes.

Captaremos en toda su complejidad esta similitud comparando el texto del *Menéxeno* con uno de los pasajes esenciales del *Banquete*, el elogio que hace Alcibíades de Sócrates. Sócrates pronuncia un elogio envenenado de los *epitáphioi*,

266 Como lo prueban las quejas de Menón (*Menón*, 80 a 3) y de Agatón (*Banquete*, 194 a 4).
267 *Protágoras*, 328 d 3-7; *Banquete*, 198 a-c; *Fedro*, 234 d 1-6; *Apología*, 17 a 1-3.

Alcibíades elogia con ambigüedad la figura socrática: Sócrates hechicero responde a Sócrates hechizado.[268] En ambos casos, se trata del efecto de un discurso, efecto extraordinario ejercido sobre un público excepcional –Alcibíades está lejos de ser un oyente más banal que Sócrates– y como para verificarlo, se trata del efecto producido sobre un auditorio indiferenciado y anónimo, extranjeros y gente de paso que componen la multitud de los interlocutores de Sócrates.[269] Flautista sin flauta, Sócrates encanta a los hombres "sin el auxilio de ningún instrumento y sólo con discursos";[270] pero la oración fúnebre, hecha solo de palabras, se parece también a los sonidos que saca el flautista de su instrumento.[271] Tal como ocurre con la oración fúnebre, Sócrates se apodera primero de los oídos para poder luego adueñarse del espíritu:[272] vemos así que a través de abundantes variaciones sobre el tema de la palabra y el oído, ambos textos esbozan una patología de los efectos del *logos*,[273] caracterizados por la repentina rapidez[274] con que el oyente se sumerge en un extático entusiasmo.[275] De hecho, el resultado es el mismo o por lo menos puede serlo: sintiéndose en una disposición noble (*gennaíos*), Sócrates se quedaba escuchándolo como encantado soñando con la inmortalidad; en cuanto a Alcibíades, "permanecería hasta el fin de sus días sentado a su lado",[276] y debe recurrir a toda su energía para sacudirse de ese incipiente letargo. Ambas experiencias desembocan una y otra en un dificultoso despertar. Pero la semejanza se trastrueca entonces en una oposición: mientras que Sócrates vuelve en sí, Alcibíades, en cambio, se pierde huyendo de sí mismo.[277]

La impostura de la oración fúnebre revelada por esta comparación reside menos en lo inmediato de su efecto (146) que en su incierta duración; su acción es a la vez larga y corta, ya que termina disipándose, más efímera aun que los jardines de Adonis[278] (147). La fuga de Alcibíades, en cambio, indica que el habla de Sócrates se juega a otro nivel. Para no dejar que un efecto inmediato se transforme en una acción durable, escapándose de la conversión al *bíos philosophikós* y repitiendo, invertido, el apólogo de Heracles (148), Alcibíades emprende

268 Sócrates hechizado: *Menéxeno*, 235 b 1 (*keloúmenos*); Sócrates hechicero: *Banquete*, 215 c 1 (comparado con Marsias, cuya flauta hechizaba –*ekélei*– a quien lo escuchaba).
269 *Menéxeno*, 235 b 5-6; *Banquete*, 215 e 2-3: en los dos casos hallamos la expresión *tá autá páskhein* [experimentar las mismas sensaciones o emociones].
270 *Banquete*, 215 b 8 (*ouk auletés*); 215 c 8 (*psiloís logois*).
271 *Menéxeno*, 239 c 1 (*logoi psiloi*) y 235 c 1-2 (*énaulos*).
272 *Ibid.*, 235 c 2; *Banquete*, 216 a 1 y 216 a 7.
273 *Páskhein*: *Menéxeno*, 235 b 6; *Banquete*, 215 d 8, d 9, e 3, e 5.
274 *Menéxeno*, 235 b 2 y 5; *Banquete*, 215 d 6.
275 *Banquete*, 215 d 8.
276 *Ibid.*, 216 a 8.
277 *Menéxeno*, 235 c 3; *Banquete*, 216 b 5.
278 *Fedro*, 276 b 3-5 (los jardines de Adonis duran por lo menos ocho días).

la huida como el esclavo que huye[279] (149). A la oración fúnebre, poder de olvido, se opone el verbo de Sócrates, que despierta al ateniense de su sueño satisfecho, descubriendo el vacío por debajo de la bella apariencia; mientras que los oradores se despiertan a una nobleza imaginaria, Alcibíades se avergüenza en presencia del hombre Sócrates;[280] el brillante político percibe en él mismo disposiciones de esclavitud[281] y comprende en un solo instante que la vida le sería insoportable si prestase oídos a los discursos de Sócrates.[282] Si, para escapar a éste, no le queda otra solución que la huida, la oposición se precisa y se diversifica: Sócrates puede volver en sí después de escuchar un *epitáphios*, pero es el único que posee un verbo que nadie olvida, y esta diferencia es fundamental.

Con todo, esta diferencia no sale vencedora sin cierta ambigüedad, porque una nueva serie de vínculos tejidos entre el *Menéxeno* y el *Banquete*, más secretos y más tenues, persisten en emparentar la oración fúnebre con el verbo socrático: en efecto, entre un texto y otro se produce la confrontación a veces explícita, otras veces sólo sugerida, pero siempre visible, entre Sócrates y Pericles, entre el "energúmeno (150)" cuya palabra perturba, y el político cuyos discursos engrandecen al auditorio con una "hinchazón, tumor lleno de poder".[283]

Esta partida se juega primero en el interlocutor Menéxeno y tal vez a pesar suyo. Homónimo de un hijo de Sócrates, Menéxeno no comprende que su nombre debería incitarlo a la sabiduría (151) pero, al igual que Alcibíades, del cual es un pálido émulo (152), desea gobernar Atenas y abandona "la educación y los estudios filosóficos",[284] con mucha mayor ingenuidad, por cierto, que Alcibíades, para quien los polos rivales de la filosofía y la política se encarnan explícitamente en Sócrates y en Pericles –difícil combate entre dos parentescos, uno espiritual y otro consanguíneo–.

Pero una figura vincula de un modo más estrecho estos dos textos, la de Pericles, evocada por Sócrates e invocada frente a Sócrates. No cabe duda de que el *Menéxeno* alude a Pericles, donde Sócrates lo nombra dos veces, como discípulo de Aspasia y como autor del *epitáphios* del cual retiene unas pocas briznas:[285] en efecto, tal como lo atestiguan varias reminiscencias y alusiones (153), el *epitáphios* de Pericles reproducido por Tucídides es para el texto platónico un modelo o un contraejemplo (154). Ahora bien, cuando en el *Banquete* Alcibíades pone en con-

279 *Banquete*, 216 b 5: *drapateúo.*
280 *Ibid.*, 216 b 2, 3 y 6.
281 *Andrapadodós diakeiménou* (*ibid.*, 215 e 6) se opone exactamente a *gennaíos diathítemai* (*Menéxeno*, 235 a 7).
282 *Banquete*, 216 a 5.
283 *Gorgias*, 515 b-515 d y 518 e 3-5.
284 *Menéxeno*, 235 a 5.
285 *Ibid.*, 235 e 7 y 236 b 5-6.

traposición a Sócrates y a los oradores tradicionales, Pericles es el único al que deja emerger de la muchedumbre anónima de "nuestros grandes oradores".[286] Es quizá también Pericles a quien se alude en la expresión "otro, el orador más hábil", cuyos discursos no provocarán nunca el efecto suscitado por la palabra de Sócrates.[287]

Hay que tener en cuenta, por supuesto, el vínculo de parentesco que une a Pericles con Alcibíades en esta mención ambigua, a la vez elogiosa –ya que es el único orador que puede oponerse a Sócrates– y despectiva –porque esos discursos no hacen mella en ese demonio–. Pero hay algo más: se señala en él al orador político, ese orador cuyas palabras eran un "dardo",[288] a quien los atenienses, como nos lo dicen con frecuencia los cómicos, consideraban como el símbolo de toda elocuencia pasada y futura;[289] con mayor precisión, es el orador de dos *epitáphioi* (155), el que fue coronado por su discurso de Samos al bajar de la tribuna[290] así como Sócrates es coronado con guirnaldas por Alcibíades. Así, el único que se cita como posible rival de Sócrates es también el único que puede producir en su auditorio un efecto que, pese a que es inconmensurable e inferior al primero, no por ello resulta menos análogo, combinando la fuerza de elocuencia de un orador poco común y la potencia de todo *epitáphios*. Pericles, sin duda ese orador "más hábil" que los otros, que "repiten discursos",[291] intenta en vano igualar la palabra de Sócrates. Si esta lectura del *Banquete* no es errónea, si el nombre de Pericles es el sustituto del "orador más hábil", quizás entonces los otros que "repiten discursos" son, en primer lugar, autores de *epitáphioi*. En este caso, la oración fúnebre, silenciosamente evocada fuera del *Menéxeno*, es designada como *állos logos* respecto de la palabra socrática. *Állos*, es decir, otro, diferente y a la vez semejante y por lo tanto rival.

Porque la oración fúnebre no se limita a entrar en competencia con el habla de Sócrates al nivel de los efectos; se permite, además, hablar el mismo lenguaje con que Sócrates habla de virtud e inmortalidad. La moral de la oración fúnebre se condensa por entero en la sinonimia de *thánatos* y *areté*: los oradores denominan virtud a la muerte del soldado y Aspasia se limita a aplicar sus mismos criterios

286 *Banquete*, 215 e 4. Compárese con *Menéxeno*, 235 e 5-7 ("entre los muchos otros excelentes oradores" (*agathoí rhétores*) formados por Aspasia, "uno en particular [...] sobresale entre los de Grecia", o sea, Pericles).

287 *Banquete*, 215 d 2; recordemos que se cita a Pericles en el *Fedro* como el ejemplo más acabado del orador político (269 e 1-2).

288 Éupolis, § 94 (versión Kock); véase *Com. Adesp.*, 10.

289 Éupolis, § 95-96.

290 Plutarco, *Pericles*, 28, 4-5.

291 *Banquete*, 215 2 1-2.

cuando, tras haber elogiado a los muertos por no haber abandonado su puesto en la lucha, les otorga el título de *ándres agathói*, presentándolos como modelos de virtud (*áristoi*).[292] Ahora bien, la sustitución de *areté* por *thánatos* es particularmente perniciosa para Platón, quien, a través de la enseñanza de Sócrates, trata de dar al término *agathós* un sentido que difiere del que surge de la expresión "abnegado para con la *polis*" o "muerto en la guerra".

No es que haya que renunciar a sacrificarse por la ciudad; la vida de Sócrates bastaría para demostrar lo contrario, ya que fue ampliamente fiel, en su conjunto, a las principales normas cívicas (156) pese a ciertos rasgos extravagantes que terminarán por doblegar el juicio final de los atenienses (157). Del mismo modo, fiel al ejemplo socrático, Platón critica a Atenas sin renegar jamás de ella, y si en *Laques* cuestiona la definición hoplítica de la guerra, no contempla ni por un instante que el guerrero de la *República* abandone su puesto para evitar la muerte. Pero, mucho antes de escribir las *Leyes*, donde reservará solo a los *Eúthunoi* [árbitros] los más altos honores póstumos[293] (158), el filósofo piensa que el verdadero elogio es un asunto grave, que corona una hermosa vida y no sólo una hermosa muerte.[294] Debe denunciar, por lo tanto, las falsas semejanzas (159) atacando la práctica ateniense en su propio terreno: en una sociedad donde sólo se imparte el elogio a los muertos, el colmo del error consistiría en atribuírselos en vida; uno se siente investido entonces de una dignidad incomparable, pero esa dignidad, hecha de mero aparato, contrasta de un modo extraño con el modo habitual de ser de Sócrates, el Isleño grotesco en su aspecto exterior pero interiormente lleno de sabiduría, modelo poco "espectacular" de *kalokagathía*[295] (160). A ese vacío rodeado de solemnidad Platón le da un nombre: paralizado por una ilusión de grandeza, Sócrates es *semnós* [solemne].[296]

Semnós es un calificativo aparentemente laudatorio, pero en realidad cargado de armónicas peyorativas, y toda *semnótes* parece ambivalente, aun cuando se aplique a un dios (161). Ni la tragedia ni la historia ignoran este término (162), pero la lengua de la comedia lo adoptó con particular predilección para designar la caricatura de la grandeza, el engreimiento solemne o la arrogancia (163). Ahora bien, la connotación negativa de *semnós* y sus derivados (*semnós, semnúnein, semnúnesthai*) es nítida en Platón: examinando veintinueve usos de estos términos, hemos podido enumerar hasta veintiocho que son irónicos o peyorativos (164), lo que deja un muy pequeño margen para una significación realmente positiva. Para el

292 *Menéxeno*, 246 b 4-6.
293 *Leyes*, XI, 922 a y XII, 947 b-c.
294 Véase *República*, X, 607 a 4; *Leyes*, VII, 801 e 6-10.
295 Véase *Banquete*, 216 d 5-7 y 221 e-226 a 6.
296 *Menéxeno*, 235 d 4 y 235 b 8.

filósofo, la *semnótes* señala una falta moral y dialéctica que aflora en un comportamiento exterior: esa falta es la ignorancia o el rechazo deliberado de la división justa, la imposibilidad de distinguir de un modo correcto lo mismo y lo otro, lo verdadero y lo falso. El que la comete pretende ser diferente, como si perteneciera a una esencia superior; en realidad, cree simplemente que es alguien que no es, y esa importancia imaginaria se traduce por un modo de caminar rígido y petulante que suele asociarse con la vanidad (*khaunótes*).[297] Sería una apuesta vana tomar en un sentido positivo el repentino "acceso de majestad" (165) que se apodera de Sócrates al escuchar un *epitáphios.* Lo confirmamos al cotejar esta majestad de pacotilla con algunos otros ejemplos platónicos de *semnótes.*

Paralizado por el verbo de los oradores, Sócrates permanece petrificado y grave, como el Ser parmenídeo descrito por el *Sofista*, "que ni vive ni piensa sino que [...] augusto (*semnós*), venerable y carente de inteligencia, se mantiene quieto y sin movimiento",[298] sólo compatible con la repetición.[299] Esta insípida solemnidad hace que el aire engreído pase por majestuosa grandeza. Es así que sin ver que Sócrates *se hace el importante*, los extranjeros se apresuran a darle más importancia que antes. En la posición del *semnós*, Sócrates se cree superior al resto de la humanidad, como todos sus conciudadanos, y se pavonea ante los *xénoi* [extranjeros] cometiendo el mismo error de división en que incurre la grulla en el *Político* cuando opone el "género grulla" al resto del mundo animal para poder glorificarse a sí misma:[300] ¿el objetivo de la oración fúnebre no consiste acaso en hacer que la ciudad sea "más admirable" (*thaumasiotéra*) haciéndola contrastar con el resto de la humanidad?

Esa dignidad se alimenta del relato incansablemente reiterado de las hazañas de los antepasados. La *semnótes* de Sócrates es ridícula. Adoptar esos aires de importancia es condenarse a no decir nada nuevo; al contrario, se repetirá siempre, como la escritura y los animales pintados del *Fedro*, que a toda pregunta oponen un silencio solemne, hecho de la repetición sempiterna de una misma respuesta[301] (166). Del mismo modo, el Sócrates que se ha vuelto *semnós* sólo podrá reiterar y reiterar, durante más de tres días, su grandeza, su nobleza y su belleza, y esa importancia ridícula es proporcional a la magnificencia vacía del discurso.

Al atribuir un ataque de *semnós* al Sócrates-oyente de *epitáphioi*, Platón designa, pues, la oración fúnebre misma como fuente y lugar de *semnótes*: para producir en el más sutil de los atenienses esa modificación, el discurso debe conllevar por su propia índole una buena dosis de majestuosa redundancia.

297 Por ejemplo en *Teétetos*, 175 b 4, o en *Sofista*, 227 b 6.
298 *Sofista*, 249 a 1.
299 *Parménides*, 128 e 3.
300 *Político*, 263 a 7.
301 *Fedro*, 275 d 6.

Pero si la figura –extraña en la obra de Platón– de Sócrates *semnós* contribuye a denunciar el vacío de los *epitáphioi*, se la utiliza también con fines más secretos, al servicio de la interminable apología de Sócrates proseguida de diálogo en diálogo por el filósofo. Se hace, así, máquina de guerra contra un adversario –Aristófanes– en cuyo vocabulario Platón se inspira, sin nombrarlo, para neutralizarlo mejor. Porque el vocablo *semnós* no pertenece solamente al registro cómico, sino que en ese término se concentran todas las acusaciones que la comedia ateniense, representada principalmente por Aristófanes, lanza contra Sócrates: caracterizado, como todos los filósofos, por una compostura pretenciosa (167), Sócrates anda por las calles de Atenas con un gesto solemne y desdeñoso que fastidia sobremanera a Aristófanes[302] y que suscita en el cómico Calias el reproche de que sea transmisible a sus discípulos.[303] Platón replica a esos ataques en el *Banquete* mediante un retrato entre serio e irónico del Sileno demónico[304] (168); pero también les responde indirectamente en el *Menéxeno* sustituyendo la petulancia de un individuo por la de un discurso, es decir: Sócrates no es *semnós* por sí mismo y tampoco podría insuflar a sus discípulos una falsa majestad que él ignora. Se vuelve *semnós* sólo de una manera provisoria bajo el efecto de los *epitáphioi* y adoptando su gravedad afectada.

Desplazando así la acusación hacia la oración fúnebre, Platón logra un doble objetivo: defiende a Sócrates contra Aristófanes sin que ello le impida al mismo tiempo criticar los *epitáphioi*. Muy por el contrario, indica irrefutablemente que la vana y efímera fama no es solamente un efecto sino una característica fundamental de esos discursos. Desde afuera, la *semnótes* pasó a infiltrarse *dentro de la oración fúnebre*, caracterizada, pues, como *semnós logos*.

Hay que ver sin duda en esta expresión un préstamo más de Platón a la lengua de los cómicos;[305] pero tenemos que conceder al filósofo la autoría del concepto de *semnós légein* o "modo digno de la palabra" para caracterizar la falsa majestad del discurso elogioso,[306] género cuyas repeticiones, artificios y rebuscamientos estilísticos apuntan únicamente a la autocomplacencia, sin otro cometido para el orador que el de hacer el elogio de su propio talento.[307]

302 Aristófanes, *Nubes*, 362-363. Sócrates es grave y majestuoso como las Nubes, que son, también, *semnaí* (265, 291, 314, 364).

303 Calias, § 12 K (= *Pedetai*). Eurípides, orgulloso de su educación "sofística", está lleno de desprecio por sus conciudadanos, y en ese aspecto remeda el comportamiento de Sócrates.

304 *Banquete*, 215 b, 216 e, 221 d-222 a (*semnós* invertido en *geloíos*).

305 *Semnós logos*: Crates, § 24 de la versión Kock –a propósito de la tragedia–; Aristófanes, *Avispas*, 1174; Eurípides, *Hipólito* (portador de una corona), 957. Véase también Aristófanes, *Ranas*, 1005 y 925.

306 *Fedro*, 243 a 1 y 258 a 1, y sobre todo *Banquete*, 199 a 2-3.

307 *Fedro*, 235 a 7 (crítica del discurso de Lisias).

La oración fúnebre no se sustrae a esa regla y Sócrates procede a un cuestionamiento sistemático de los tópicos del exordio, en los que no ve otra cosa que la voluntad de utilizar todo para glorificarse a sí mismo. Es así que para edificación del crédulo Menéxeno, siempre dispuesto a tomar a los oradores al pie de la letra, Sócrates da vuelta cada *topos* en contra de sí mismo, reduciéndolo así a polvo: la improvisación obligatoria que provoca la queja de los oradores se transforma entonces en el recitado de discursos preparados de antemano[308] (169); el temor de carecer de material para hablar pierde todo su sentido pues cuando se compite con un público que es el objeto del elogio no cuesta mucho parecer que se habla bien;[309] por último, no es difícil ver detrás del tema del *phthónos* [envidia] una inútil coquetería. El autor de un *epitáphios* no tiene por qué tener temor de chocar el amor propio de los oyentes con un elogio exagerado de otros, como lo pretende Pericles,[310] y aunque sea cierto que "los elogios pronunciados sobre los demás se toleran sólo hasta el punto en que cada cual también cree ser capaz de realizar algo de las cosas que oyó", la oración fúnebre no corre en lo más mínimo el peligro de herir la sensibilidad del público ya que, apartándose de los muertos, dirige la palabra esencialmente a los vivos y a la ciudad. En estas condiciones, cualquiera sería capaz de obtener renombre,[311] ya que ése es el único objetivo que el orador busca; dicho lo cual, el discurso va a situarse en el mundo del parecer,[312] mundo donde los *topoi* se toman por verdades y donde un simulacro de ciudad pasa por ser la *Polis.*

Un último rasgo contribuye a justificar definitivamente el que designemos la oración fúnebre como *semnós logos*: como vive de convenciones, la oración fúnebre es repetitiva y cada *epitáphios* termina siendo fotocopia de un género que pasando por sucesivas encarnaciones no conoce ninguna diferencia y produce siempre de un modo mecánico el mismo efecto sobre el oyente.[313] De hecho, cuando a la pregunta de Menéxeno: "¿Y qué podrías decir, si tuvieras que hablar?", Sócrates responde: "Tal vez nada de mi propia cosecha",[314] subraya la inutilidad de recurrir a la invención en un dominio en que todos los temas se conocen de antemano y a la vez la necesidad de imitar a los precedentes oradores. Es así que Sócrates toma a su vez la posición del orador sólo porque retoma un discurso ya pronunciado por Aspasia repitiendo sus palabras, en el que Aspasia se limitaba también a su vez a repetir el *epitáphios* de Pericles. La lección que se

308 *Menéxeno*, 235 c 8-10 y 235 d 1-2 (que reanuda el tema de 234 c 5-6).
309 *Ibid.*, 235 c 8 y 235 d 5-7.
310 Tucídides, II, 35, 2.
311 *Menéxeno*, 235 a 5-6: *eudokimeín.*
312 Nótese que en 235 d 7, el orador se propone *parecer* (*dokeín*) un buen orador.
313 *Menéxeno*, 235 b 1: *ekástote.*
314 *Ibid.*, 235 e 1-236 a 8.

saca de esta cadena de repeticiones es clara o por lo menos lo parece: puesto que hace una soldadura "juntando algunos restos de *epitáphioi*"[315] (170), la oración fúnebre sólo imita imitaciones (171), es una imitación que se imita a sí misma.

Sin embargo, esta interpretación no basta para agotar el sentido del texto platónico, porque no tiene en cuenta una flagrante extrañeza: no es un orador al que Sócrates imita sino una "mujer muy experta en retórica" y esta expresión, tan inusitada en griego (172), merece que nos demoremos un poco. Si el silencio es tan necesario y connatural a la mujer como el *logos* lo es al hombre, una mujer no puede pronunciar un discurso sin perturbar profundamente el orden de las cosas; Aristófanes lo sabía perfectamente y no es una casualidad que para reunir a las mujeres de Atenas las disfrace previamente de hombres,[316] asimilando el buen hablar al habla viril.[317] Por lo tanto, es más que probable que también aquí Platón utilice los recursos de la comedia, y el asombro admirado de Menéxeno pone aun más de relieve lo curioso del hecho: "Por Zeus, Sócrates, dichosa es, según dices, Aspasia, si es capaz, siendo mujer, de componer semejantes discursos",[318] es decir, como lo indica la continuación del texto, "discursos políticos".[319] No lo dudemos un segundo: introducir un elemento femenino en medio de un procedimiento eminentemente masculino es una manera de agregar un elemento más para desprestigiar a la oración fúnebre. Menéxeno no está convencido, por cierto, de la identidad real del orador;[320] y también es cierto que mientras Sócrates pronuncia el *epitáphios*, Aspasia cae en el olvido; pero la participación que tuvo en la elaboración del discurso basta para mostrar que la oración fúnebre no es más que una mentirosa imitación de lo que sería un verdadero *logos politikós*. Imitación peligrosa, que se parece tanto al modelo como Aspasia se parece a Diótima (173). De ese modo, se debe exorcizar ese discurso mediante la alteridad irónica e incansable de la figura socrática: tal es el rol del pastiche.

Para desenmascarar el *semnós logos* oculto en la oración fúnebre, Sócrates utiliza sucesivamente dos métodos: el elogio aparente y el pastiche. En el primer caso, un falso elogio de la oración fúnebre lo presenta como si fuera pasivo frente al discurso; en el segundo, al pronunciar un *epitáphios* que le escuchó a Aspasia, Sócrates actúa tomando distancias respecto del género.

Bajo la apariencia de alabar la oración fúnebre, Sócrates empezó atacándola; contra el espíritu que se toma todo en serio no hay otra arma que el

315 *Menéxeno*, 236 b 6.
316 Aristófanes, *Asambleístas*, 119-123: para perorar (*laleín*) hay que ponerse una barba.
317 *Ibid.*, 149 (*ándristi* = *kalós*).
318 *Menéxeno*, 249 d 3-5.
319 *Ibid.*, 249 e-4.
320 *Ibid.*, 236 c 6, 249 d-e 1.

juego,[321] porque el juego es para Platón una forma auténtica de la seriedad[322] (174). Como los autores cómicos, en cuyo proceder en lo esencial se inspira, el filósofo mantiene un vínculo ambiguo con el elogio, criticándolo como forma tradicional pero utilizándolo en abundancia para ridiculizar so pretexto de ensalzar. Así, el elogio irónico de la oración fúnebre la ridiculiza de entrada[323] (175). Sólo la ironía puede desinflar "las solemnidades establecidas": a la oración fúnebre, discurso que hace aspavientos de importancia, no hay otro antídoto posible que Sócrates el Sileno.

Y cuando después de haber experimentado pasivamente el poder paralizante de la oración fúnebre, y dando vuelta la situación, le toca a Sócrates tomar a su vez la palabra, tenemos que seguir viendo en ese pastiche un *juego serio*. En efecto, pronunciando uno de esos *epitáphioi* cuya falsa importancia acaba de denunciar, Sócrates "juega" o finge jugar[324] a ser orador, en una solapada *mimesis* que engaña todavía hoy a muchos lectores modernos, descolocados por la aparente fidelidad que manifiesta al género.

Hacer el pastiche de un autor, ¿no equivale a suponerlo enteramente presente en cada una de sus páginas, siempre idéntico a sí mismo a través de la diversidad de sus textos? Saturado de *topoi*, el pastiche, copia más "verdadera" que el original, ataca preferentemente una forma de expresión ya muy conocida, que goza de la aceptación del cuerpo social, y trata de privarla de todo futuro revelándola como inmutable a través de sus diversas manifestaciones; por lo menos, instalándose en su mismo terreno, intenta despojarla de su grandeza oficial; así, mediante la *paratragodía*, la comedia se burla de la tragedia. Platón, que reúne y toma la totalidad de los géneros literarios de su tiempo, le da una gran importancia al pastiche (176): imitando a Agatón o a Lisias, inmoviliza el discurso de éstos poniendo en evidencia su proceder y dándole irónicamente su forma más acabada. Y recurrirá a la misma estrategia para atacar a Atenas valiéndose de su elogio oficial.

Pero al proceder de ese modo, hará que aparezca a plena luz una doble inferioridad. Inferioridad de todos los oradores, que resultan vencidos en su propio campo, hecho que Menéxeno, el más ferviente admirador de aquéllos, no tiene más remedio que reconocer cuando se inclina ante el talento de Sócrates. De un modo similar, Fedro se ve obligado a abandonar la idea de un concurso en el que Lisias podría salir victorioso.[325] Inferioridad de los *epitáphios* si se los compara con el de Sócrates. Y estamos tentados de añadir: *inferioridad del discurso respec-*

321 *Menéxeno*, 235 c 7: "Tú siempre te estás riendo de los oradores, Sócrates".
322 Véase *Leyes*, VII, 803 c-2, donde *spoudaíos* se puede leer como lo contrario de *semnós*.
323 Plutarco, *Pericles*, 24, 7.
324 *Menéxeno*, 236 c 8-9.
325 *Ibid.*, 249 e 1-2; *Fedro*, 257 c 1-4.

to de él mismo y de sus intenciones, porque el pastiche introduce la duda en ese bloque de seriedad que es un *epitáphios.*

En efecto, tenemos que buscar la marca de Platón mucho menos en los contenidos –que son los mismos que los de la oración tradicional– que en la presencia de términos como *dokeín* o *phaínesthai,* que al invalidar el enunciado que los sigue denuncian el carácter paródico del discurso. Si la democracia fuera realmente una aristocracia como lo pretende el orador, ¿se confiaría su autoridad "a quienes *parecen* ser en cada caso los mejores?".[326] Se admitirá difícilmente, en efecto, que una *sophía* o una *areté* reconocidas como tales por la opinión deban proponerse –para Platón– como modelos.

Sería vano, por esa razón, tratar de hacer del *epitáphios* platónico una "oración fúnebre razonable" (177). Nos oponemos aquí a todas las lecturas "serias" del *Menéxeno,* aunque se basen en una larga tradición que remonta hasta la Antigüedad (178). El *epitáphios* no es ni un himno a la Atenas ideal del filósofo, ni un modelo socrático del género, ni un discurso sobre la paz, ni un panfleto político destinado a promover un contraprograma platónico, ni una reflexión sobre la muerte y la inmortalidad (179); si se toma en serio el contenido del *epitáphios,* se ignora la unidad del diálogo –que suele cortarse en dos "partes" que se opondrían como el reverso y el anverso– y la verdadera cuestión que se plantea en él se refiere al valor de la oración fúnebre ateniense. Peor aun: se suele buscar la marca de Platón allí donde sólo hay una aplicación sistemática de los *topoi* del género, es decir, exaltación de la *areté,* elogio de la autoctonía (180), oposición de Atenas con los otros griegos. Por desconocimiento de las reglas del pastiche, esa lectura siempre termina por atribuir al filósofo ideas que no dejó de atacar sin descanso a lo largo de su obra: ¿cómo podría Platón alabar en serio a Atenas por haber sido objeto de una querella entre los dioses,[327] elogiar la democracia, buen régimen, alimento de los buenos atenienses de hoy en día,[328] o glorificar sin segundas intenciones a los combatientes de Salamina?[329] Reconciliando en una misma admiración Maratón y Salamina, aristocracia y democracia, ciudad del olivo y ciudad del mar, la Atenas del *Menéxeno* es para Platón una mala mezcla y no un primer esbozo de la Atenas primitiva del *Timeo* y el *Critias.*

¿Y qué ocurre cuando otros investigadores intentan encontrar en la forma del discurso el signo certero de su seriedad? Es ésta una empresa sin esperanza de solución, porque el *epitáphios* pronunciado por Sócrates contiene todos los

326 *Menéxeno,* 238 d 5-8.

327 *Ibid.,* 237 c 8-d 1, que se pondrá en contraste con *República,* II, 378 e 4, y *Critias,* 109 b 2 (los dioses están por encima de las discordias que los hombres les atribuyen).

328 Compárese *Menéxeno,* 238 c 2-4, y *Timeo,* 23 c 1.

329 Póngase en contraposición *Menéxeno,* 241 a-b, y *Leyes,* IV, 706 b-d, 707 c (Salamina, "vergonzosa victoria").

defectos que Platón asigna a la retórica: un plan anticipado de un modo escolar en el exordio y seguido con una aplicación dogmática,[330] búsqueda de pruebas irrisorias para fundamentar un pensamiento indigente o cuestionable,[331] enumeración de hazañas o de cualidades alineadas simplemente una tras otra.[332] Más semejante a las producciones ampulosas de Lisias o Agatón que a los raptos dialécticos de Diótima, el *epitáphios* de Sócrates contradice, pues, todas las exigencias de una verdadera retórica filosófica tal como la define el *Fedro*. Sería un error ver en él un primer ejemplo de esa buena retórica (181). Es cierto que no le faltaron al discurso admiradores y que a la aprobación entusiasta del joven Menéxeno responden como un eco las loas de los atenienses contemporáneos de Cicerón;[333] pero tendremos que ver más bien en estos entusiasmos imprudentes el efecto ejercido por un pastiche logrado sobre un auditorio definitivamente mareado por el discurso oficial de Atenas (182).

Este estudio de las interpretaciones del *Menéxeno* hace surgir, pues, las trampas del *semnós logos* ya que el lector se pierde en el juego serio del pastiche; de hecho, tal como lo indica el primer discurso de Sócrates en el *Fedro*, el *epitáphios* es un ejemplo de la manera en que "el que posee la verdad puede, mediante un juego de palabras, deslumbrar a sus oyentes".[334] Menéxeno acusaba a Sócrates de "reírse de los oradores";[335] pero no era más que una primera etapa en el juego irónico con la palabra política: jugando a ser orador, Sócrates jugó con sus oyentes y futuros lectores, riéndose de ellos.

Sólo una lectura crítica puede descubrir el engaño, si está atenta a los vuelcos mediante los cuales Sócrates derriba a su adversario valiéndose de las armas de éste. Platón quiso exorcizar el discurso de Atenas dándole la palabra y con esta prosopopeya ambigua de la Ciudad logra que la oración fúnebre vaya en contra de sí misma (183). Sólo un *epitáphios* puede vencer a la oración fúnebre, a condición de que sea Sócrates quien lo pronuncie.

En esto consistía el proyecto de la parodia. Por supuesto, conviene interrogarse acerca de la eficacia real de una estrategia de esa índole. Hacia 380, Platón pensaba sin duda que había asestado un golpe definitivo al elogio de Atenas. Pero la comparación entre el *Menéxeno* y el *Critias* y la extraña semejanza que une elogio filosófico y *logos* oficial de Atenas bastarían para probar, por el contrario,

330 Compárese *Menéxeno*, 237 a-b, y *Banquete*, 195 a (discurso de Agatón).

331 Véase *Menéxeno*, 237 c 8 y d 8, y *Banquete*, 195 a-195 b 1.

332 Compárese *Menéxeno*, 237 b 2 y c 7, 237 d 2, 238 a 6, con la crítica del discurso fúnebre de Lisias (*Fedro*, 235 b 2-3, 238 d 4-5).

333 Cicerón, *Sobre el Orador*, 151.

334 *Fedro*, 262 d 1-2.

335 *Menéxeno*, 235 c 7.

que una victoria definitiva sobre la fascinación probablemente no existe. Pero no hay motivos para sorprenderse: como los cómicos, cuyos ecos recoge sutilmente, el filósofo no se había precavido totalmente contra la ambigüedad. Por lo menos, es posible ver en el *Menéxeno* el esfuerzo más consecuente llevado a cabo por un ateniense para poner a distancia a la ciudad de los *epitáphioi*. Por esa razón nos detuvimos, en una última etapa, quizá demasiado largamente, en el *agón* muy ateniense entre la filosofía y la Ciudad imaginaria.



Atenas imaginaria o la invención de la ciudad

No contentos con confundirse con Atenas, los atenienses inventaron Atenas. O, para decirlo de otro modo, la experiencia ateniense de la ciudad no se reduce al empirismo de la vivencia política que se acostumbra atribuir habitualmente a los griegos. En eso que los atenienses de la época clásica escuchaban bajo el término de *polis*, lo imaginario ocupaba un lugar más importante del que suele creerse.

Ya sea reunido con la Pnyx o instalado en la sede de los tribunales democráticos, el *demos* ateniense vivió cotidianamente, por cierto, la identidad de la comunidad cívica con el "Estado", dogma griego cuya ilustración privilegiada Atenas proporciona a los historiadores de la Antigüedad (1); pero para que Atenas se convirtiera en ese modelo de *polis*, era necesario que los atenienses hubieran hecho ya de ella, para uso propio, algo así como una idealidad, mucho más allá de la suma de las experiencias concretas de que se componía la vida política.

Hace mucho que sabemos cuál es la causa de todo ello, o sea, desde Hegel: "[Los griegos] no conocían la abstracción de un Estado, que es lo esencial para nuestro intelecto; el fin era para ellos la patria viviente; esta Atenas, esta Esparta, este templo, este modo de convivencia, este círculo de conciudadanos, estos usos y costumbres" (2). Sumergidos en la inmediatez concreta de la *polis*, los griegos no habrían tenido con la ciudad otra relación que un vínculo sin distancia y sin reflexividad, marcado por la experiencia o la costumbre: la experiencia de la vida de ciudadano, que según Jenofonte consiste, en el seno de la ciudad ateniense, en "participar juntos en las ceremonias del culto, en bailar en los mismos corifeos, frecuentar las mismas escuelas, servir en las mismas filas";[1] en una palabra, la costumbre de la comunidad.

Sin embargo, quedaría por probar que para una colectividad no hay otra alternativa que la creada por la oposición entre la reflexividad y la pura inmediatez. ¿Entre "la abstracción de un Estado" y la perfecta adecuación de la sociedad a sí misma, no habría lugar para ninguna idea de la *polis*?

1 Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 20.

Si de Atenas los atenienses hicieron nada más que Atenas, si hay una manera ateniense de pensar la ciudad donde *he polis* no se reduce a "esta Atenas" (ni a los atenienses, ni a la vida cívica, ni siquiera a la *politeia* [3] y todavía menos a Atenea [4]), es éste un hecho que merece que se lo estudie por sí mismo, a pesar de la inadecuación inevitable de los conceptos modernos de que disponemos, y esforzándose por no ceder a la tentación de transponer en imágenes efectos de discurso. Atento a circunscribir en la democracia las grandes líneas de la "obra de arte política", Hegel veía en la belleza el ambiente y medio natural de Atenas, el terreno mismo de la adhesión de los ciudadanos a la *polis*, adhesión que es también la nuestra (5). Es un hecho, en efecto, que las "apariencias exteriores" (6) –y para nombrar lo más inmediato, o sea, el espectáculo de la Acrópolis– no contribuyeron poco a concentrar en Atenas lo esencial del prestigio de la "ciudad griega". Pero para quien, más allá de los efectos visuales, se interesa por la operación mental, por la constitución discursiva de una *polis* ejemplar, la oración fúnebre es el lugar por excelencia de esa invención de Atenas –lo cual no significa que los funerales públicos fueran su único escenario–. Pero, habiéndose escapado del silencio en que naufragó una buena parte del *logos* ateniense, el discurso oficial es para nosotros el portavoz irremplazable del imaginario ateniense de la ciudad.

En el horizonte del discurso, una idealidad, *he polis*, primer motor inmóvil, se presenta como el núcleo irreductible de significación; opaca como todo lo que es originario, pero fuente de valor, la ciudad preside a la celebración de los atenienses, más allá del umbral infranqueable que separa a los muertos de los vivos en los funerales. Sobre ese telón de fondo se organizan una serie de desajustes entre la "realidad" y el discurso (desajuste entre los muertos del *demósion séma* y los *ándres agathói* intercambiables de los *epitáphioi*, entre la *arkhé* y su exaltación en forma de hegemonía, entre la práctica democrática y la ciudad de la *areté* exaltada por los oradores) pero también, dentro del discurso mismo, entre el tiempo vivido de la ciudad y el *aión* que tiende siempre a decir la última palabra (desajuste entre el instante de los combates y la eternidad de la hermosa muerte, entre la enumeración repetitiva de las batallas y la gesta ejemplar del valor guerrero; resistencia opuesta por los *topoi* del elogio a las múltiples incursiones del lamento).

Estos desajustes, paralelos entre sí, se nos han presentado como constitutivos del discurso; por eso era importante para nosotros estudiarlos paso a paso, antes de todo intento por captar esa entidad inasible que es la *polis* en la oración fúnebre. Si, para concluir, es preciso interpretar a fin de cuentas esos desajustes, podemos invocar por cierto una causalidad interna al género, discurso oficial, que por su propia índole es conservador y tiene por función asegurar la perennidad de la ciudad, expuesta al otro en la guerra y amenazada en su ser por la muerte de sus hombres. Si es así, no tendremos más remedio que constatar que

el género existe en libertad condicional. Como institución de palabra, los *topoi* lo protegen contra todas las innovaciones que podrían introducir en él las transformaciones de la sociedad ateniense; pero, estrechamente ligada, por su historia y su función, al destino de la ciudad democrática, la oración fúnebre no puede aspirar a la autonomía que caracteriza a un género literario: portadora de ortodoxia, duplica, no sin deformarla, la realidad de la vida política y militar de Atenas, aunque nunca la ponga en cuestión como lo haría, por ejemplo, la tragedia (7). Ahora bien, es precisamente esa resistencia a las innovaciones –ya sea que la llamemos estabilidad o inmovilismo– lo que debemos interrogar en el discurso: la función que asume la oración fúnebre parece consistir, en efecto, en mantener intacta cierta idea paradigmática de lo que es el valor ateniense. De acuerdo con esto, tendremos que avanzar un poco más, con el riesgo de intentar también nosotros –¡temible tarea!– articular una práctica discursiva con la organización de conjunto de una sociedad: varias veces a lo largo de este estudio, hemos sido llevados a calificar la oración fúnebre de discurso ideológico, justamente porque el carácter polirrítmico (8) y el desfase de las representaciones respecto de las estructuras materiales son rasgos pertinentes de toda ideología (9).

Cuando se habla de ideología, se impone usar este término con rigor, aunque no se le escape a nadie que ello es difícil. Lo es por dos series de razones. En primer lugar, se utiliza el vocablo en el lenguaje común olvidando alegremente que un concepto pierde toda pertinencia si se lo aísla del pensamiento que lo produjo y trivializando su sentido hasta el punto de que se lo aplica indistintamente a todo "sistema de ideas" –y no ya– como Marx lo había concebido en *La ideología alemana*– a los "pensamientos dominantes", es decir, a los pensamientos de la clase dominante, o mejor dicho, a las "ideas" que ésta elabora de la dominación (10). Se podrá objetar, sin duda, esa reducción, como nos hemos esforzado en mostrar a lo largo de este estudio. Con todo, nunca se está seguro de haber sabido resistir a las solicitaciones del lenguaje dominante que hace de la palabra ideología la primera palabra de la ideología. Pero además, para el historiador de la Grecia antigua, una segunda dificultad se añade a la primera: como el concepto de ideología se vincula íntimamente con un estado de la sociedad –para decirlo brevemente, con la institución de la sociedad civil burguesa–, no es obvio que podamos utilizarlo en forma legítima a propósito de un discurso ateniense; algunos por lo menos han vacilado en hacerlo, y han llegado aun a negar que haya lugar ni siquiera para la ideología en la Grecia antigua (11) y de hecho, la "abierta franqueza" con la cual el *demos* ateniense se decía compatible con una "élite minoritaria" (12) parecería darles la razón en un primer momento a los que así piensan. Por lo tanto, ha llegado el momento de justificar el uso que hacemos de este término, aunque ello nos obligue a hacer un rodeo por la cuestión de la ideología en una sociedad antigua (13).

Si la propiedad más general de un discurso ideológico es *disimular* las divisiones internas de una sociedad, es indudable que la oración fúnebre funciona como una ideología al uso de los ciudadanos atenienses, cuando borra dentro del ejército cívico las diferencias de estatuto entre combatientes o cuando hace de la democracia ateniense la patria de la *areté*. Ya sea que omita todo lo referido a la mistoforía o se calle sobre la rotación de los cargos y el sorteo, ya sea que prive a la democracia de toda historia arraigándola en un origen autóctono, o que transforme la *stásis* en manifestación de unidad, la oración fúnebre se aplica a negar la existencia de toda división en el seno de la ciudad y en esto, podríamos decir, es más platónica que Platón el cual, para garantizar mejor la unidad de la *polis* y la *homoiótes* entre los guerreros, no teme relegar a las márgenes de la ciudad ciertas categorías de ciudadanos inferiores.

Precisamente, en los *epitáphioi* una característica esencial de la ciudad es la de no tener márgenes. El discurso oficial ignora a esos "extranjeros del interior" (14) que son metecos y esclavos, con una constancia que es imposible atribuir al azar. Ahora bien, la reflexión ateniense –y en forma más general, griega– sobre la ciudad, no observa siempre el mismo silencio; desde el mito hasta la filosofía, el pensamiento antropológico de los griegos no ha dejado de afirmar que el mundo plenamente humano de la ciudad se apoyaba en exclusiones (15), y ni siquiera las protestas morales de los sofistas y los trágicos negaron nunca la esclavitud como institución. Al contrario, si la oración fúnebre vehicula tácitamente un pensamiento de la exclusión, los autores de *epitáphioi* se preocupan muy poco por volver a ese tema (16), ni siquiera apelando al trámite eminentemente ideológico de la denegación (17) y, en el discurso, el único mundo exterior es el de "los otros", entendamos, los griegos, es decir, en realidad, "los mismos", con los cuales vale la pena rivalizar. Pero no es insignificante que sobre este punto el discurso proceda a un nuevo camuflaje, disimulando las realidades del imperio detrás del prestigio de la hegemonía, debida a los atenienses como el signo de la admiración general.

En resumen, la oración fúnebre tiene como efecto, con toda evidencia, enmascarar, en dos niveles, la cuestión del poder, en el interior y en el exterior de la ciudad democrática: *kratos* del pueblo, transformado en Pericles, Platón o Lisias en aprecio del valor, *kratos* ejercido sobre griegos, transformado en premio al coraje. Como si el mundo de los *epitáphioi* no conociera otras relaciones que no fueran agonísticas. Pero buscaríamos en vano una alusión, clara o disfrazada, a la esclavitud: todo ocurre como si ésta no existiera o, por lo menos, como si esos excluidos de la ciudad constituyeran el más acá del discurso (18): si *logos* y *erga* (la política y la guerra) son realmente palabras claves de la oración fúnebre, nunca –¡nunca jamás!– los atenienses se tropezarán en ese doble terreno con los esclavos. ¡Solamente se tropieza con su prójimo!

Por lo tanto, no vamos a buscar una definición universal de lo humano en el discurso oficial ateniense, en que la hermosa muerte separa para siempre el *ánthropos*, hundido en la materia, del *anér* que supo dominar su cuerpo perecedero y su condición de mortal para entrar en la eternidad de la memoria[2] (19). Porque los oradores no se proponen ni de lejos elaborar una antropología, ni siquiera en forma de una jerarquía en la cima de la cual el hombre plenamente hombre se confundiría con el ciudadano-soldado; su proyecto consiste más bien en ahondar la distancia entre la *andreía* y la condición humana.[3] Es cierto que los *epitáphioi* no veían ningún menosprecio en convocar a la humanidad entera, público subyugado de admiración, para que asistiera al espectáculo de la *areté* ateniense:[4] así, en Lisias, el mundo entero asiste a la batalla de Salamina y en este universo sin sentido trágico, las lágrimas de la compasión ceden muy pronto ante el sentimiento de que los atenienses han aventajado muchísimo en valor a todos los humanos.[5] Pero en Lisias como en todos los otros oradores, todo se juega, al fin y al cabo, entre griegos,[6] ya que entre griegos y solamente entre griegos se rivaliza en valentía. Una vez que el concurso llega a su desenlace, la rivalidad se prolonga en imitación y Atenas acepta gustosa educar a los otros de acuerdo a su ejemplo; pero en la escuela de Atenas, sólo se admiten los griegos[7] y la lección no es de *philanthropía* sino siempre y una vez más de *areté*, y de *areté* ateniense. Porque desde Pericles hasta Hipérides, un mismo postulado anima los *epitáphioi*, es decir, entre Atenas y los otros la diferencia no es reductible ni lo será nunca. Para ser ese modelo de lo griego presentado ante los griegos, la ciudad debe ser primero para sí misma su propio modelo. Por eso, les importa poco a los oradores esa pretensión de universalidad que llevará a Elio Aristides a hacer de la Atenas helenística "la imagen acabada de la naturaleza humana" (20), sino que más bien tratan de "poner Atenas en superlativo" (21) exaltando la absoluta singularidad de la *polis*. A eso apuntan, en los *epitáphioi*, las parrafadas sobre la autoctonía: para los atenienses, se trata menos de poder invocar un primer hombre que de reivindicar el honor de ser desde los orígenes *ándres* nacidos de la tierra ática, constituida ya en tierra cívica (22); así, el discurso deja oír que los atenienses nunca imitaron otra cosa que no sea ellos mismos, en un tiempo repetitivo pero homogéneo.

2 Véase Lisias, 81.
3 *Menéxeno*, 242 a 3-4: "Y cuando nuestra ciudad gozaba de respeto, le llegó lo que suele suceder de parte de los hombres (*ánthropoi*) a los que tienen éxito: primero una rivalidad y, después de esta rivalidad, una envidia".
4 Lisias, 26, 66, 67, 71 (y también 41 y 57); *Menéxeno*, 239 a 8; Demóstenes, *Epitafio*, 4.
5 Lisias, 40.
6 *Ibid.*, 42-43.
7 Tucídides, II, 41, 1 (véase *Menéxeno*, 241 c 2) esclarece II, 39, 1. Algunas lecturas "filantrópicas" de estos textos en la época romana son Elio Aristides, *Panatenaico*, 230 y 274 (ed. Oliver), y Flavio Josefo, *Contra Apión*, 262.

Ahora bien, es precisamente en esa reivindicación de una singularidad originaria y eterna donde se ahonda la distancia entre la oración fúnebre y los discursos ideológicos modernos. Rigurosamente hablando, en efecto, en la sociedad burguesa en que ejerce una función dominante –y quizá ya en su primer "nacimiento" en la Florencia de fines del siglo XIV–, la ideología se vincula estrechamente con un pensamiento de lo universal que, en una inmensa denegación, recubre la oposición de clase, reconocida luego rápidamente por los derechos del hombre y los imperativos del interés general (23). Añadiremos que todo pensamiento de la humanidad tiende a ir de la mano con la creencia en un advenimiento o, mejor dicho, un restablecimiento de lo universal, encarnado –o reencarnado– por fin después de una era de tinieblas; así, los hombres del Renacimiento o de la Revolución Francesa se apropiaban de su historia identificándose con los antiguos romanos, como si solamente se pudiera coincidir con uno mismo a través de un desdoblamiento (24). Nada de ello ocurre en la oración fúnebre, donde la historia ateniense de Atenas es pura plenitud, coincidencia siempre renovada de la ciudad consigo misma en la revelación de la *areté*: Atenas existe y sus *ándres* son autóctonos, ¡por lo tanto, el mundo no estuvo nunca vacío!

Al cabo de este recorrido, estamos ahora quizá mejor armados para responder, por intermedio de la oración fúnebre, a la pregunta por la ideología en una sociedad antigua. Intentaremos, por lo menos, elucidar en qué sentido y dentro de qué límites nos parece que el discurso oficial ateniense funciona como una ideología.

Por sí solo, en efecto, el estudio de la oración fúnebre bastaría para convencernos de que es demasiado simple afirmar que "en la Grecia antigua, con la explotación a ojos vistas de los esclavos y de los sujetos extranjeros, había poco lugar para la ideología en sentido marxista" (25). En primer lugar, no es nada seguro que se puedan pensar en los mismos términos la "dominación" de los griegos y la "explotación" de los esclavos; porque esos dos tipos de sometimiento, para un griego, no se integraban necesariamente en el mismo nivel de servidumbre. Si así fuera, deberíamos asombrarnos de que el vocabulario de la servidumbre, perfectamente neutro cuando caracteriza una realidad socioeconómica, se vuelva altamente peyorativo en la esfera de las relaciones políticas ya que juega el rol de una metáfora del imperialismo y hasta de la oligarquía.[8] Ahora bien, la oración fúnebre, que ignora deliberadamente tanto el sentido neutro del término como la realidad del esclavo-mercancía, sitúa constantemente y en forma metafórica la servidumbre en el campo de los bárbaros o de los regímenes oligárquicos, y se

8 Para el *imperialismo* persa, véase Lisias, 21, 41, 46, 57, 59, 60; *Menéxeno*, 240 a 2-4, etc. Imperialismo macedonio: Hipérides, 17, 20. Para la *oligarquía*, véase Lisias, 59, 64; *Menéxeno*, 239 a 2-3.

esfuerza, en cambio, por transponer en el terreno agonístico de la hegemonía todo poder ejercido por los atenienses sobre otros griegos. Quizá los debates de la *ekklesía* reflejaban efectivamente el tranquilo pragmatismo que se les suele atribuir; pero lo esencial sigue siendo que el discurso oficial tuvo que tomar sus distancias con la realidad, y si bien es cierto que "un sistema ético que reserva un lugar dentro de sí para el esclavo-mercancía no es socavado por la sumisión imperialista de otros Estados" (26), el estudio de los *epitáphioi* sugiere que los atenienses no estaban tan cómodos, en toda circunstancia y en todas las instancias de su *logos* cívico, con ejercer (ni siquiera con haber ejercido) una "tiranía" sobre otros griegos. En ese sentido, nosotros hemos visto en esta denegación de las relaciones de fuerza que Atenas quiso instaurar dos veces, una actitud eminentemente ideológica.

Si esta conversión del poder en puro prestigio constituye una verdadera falla en el seno del "realismo" ateniense, el silencio observado por la oración fúnebre en lo referido a los esclavos, podría indicar que no había nada que decir a ese respecto en un discurso oficial, o por lo menos que en la antigua Atenas la esclavitud se situaba respecto del *logos* en la mayor exterioridad posible, la exterioridad del hecho respecto de la palabra. De este modo, no interpretamos ese silencio como un intento deliberado –y logrado– para acallar a toda costa la explotación. Si así fuera, los *epitáphioi* habrían dejado entrever acá o allá rastros de esa operación, puesto que, no hay discurso que logre ocultar completamente lo real, sin incurrir en un lapso o un desplazamiento. Por lo tanto, nosotros no pensamos que los oradores oficiales hayan tratado ni por un instante de enmascarar una explotación que, por otro lado, tampoco tenían probablemente la posibilidad de pensar como tal (27). En realidad, su silencio reenvía a una omisión mucho más general: el discurso calla todo lo que no tiene que ver con la guerra o con la política o, para decirlo de modo más preciso, todo lo que permite que la ciudad asegure su subsistencia (28), desde el trabajo de los esclavos hasta el rol comercial de los metecos, desde la artesanía hasta las importaciones de trigo. ¡Es la *ekklesía* la que se ocupa de eso![9] Era un asunto que no incumbía al *demósion séma* y en el mejor de los casos, los oradores preferían creer que la tierra ática había producido como por ensalmo el trigo y el aceite, mientras que los dioses entregaban a los atenienses sus primeras armas.[10]

Pero la palabra recupera todos sus derechos en cuanto el discurso se aboca a celebrar el régimen ateniense: sin demorarnos demasiado en buscar en ese régimen una confirmación del estatuto dominante de la política en la ciudad griega, nos hemos aplicado a descifrar el vocabulario aristocrático mediante el cual los

9 Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 43, 4: la *kuría ekklesía* delibera *perí sítou*.
10 El trigo y el aceite: *Menéxeno*, 237 e 6-238 a 7; Demóstenes, 5. Las armas: *Menéxeno*, 238 b 6.

oradores escriben el elogio de la democracia. En un habla oficial, caracterizada en todo como democrática, es imposible que ese lenguaje pase por ser un fenómeno contingente. Se puede ver en ello una prueba de que en las ciudades griegas "los valores aristocráticos no tuvieron rivales" (29); si observamos la constancia con que los *epitáphioi* borran los rasgos más democráticos de la *politeia* bajo el dominio proclamado de la *areté*, nos fortalecemos en la convicción de que la democracia no conquistó nunca un lenguaje propio. Para poder conferir a los atenienses los "premios mayores a la virtud" ciudadana,[11] había que olvidar, quizá, por cierto, que a falta de una lengua, los demócratas disponían por lo menos en Grecia de algunos eslóganes contundentes o de algunas palabras-clave, como la repartición compartida (del poder o de los territorios);[12] nosotros tenderíamos sobre todo a pensar que esta afasia fue el precio con el que la democracia pagó, durante dos siglos, el equilibrio político que le hacía olvidar que en la mayoría de las ciudades griegas, una lucha incesante por la conquista del poder seguía oponiendo entre sí a ricos y pobres. Y cuando, obsesionado por el sueño de una ciudad una e indivisible, un *epitáphios* disimula la gravedad de las guerras civiles de fines del siglo v a.C. detrás del elogio de "un parentesco real" o "un mismo linaje" que hace de todos los atenienses una sola y gran familia,[13] es imposible seguir dudando de que el discurso no haya tenido una función ideológica.

Así, en dos niveles –la guerra y la política– las relaciones de fuerza se transponen en la oración fúnebre convirtiéndose en vínculos de emulación dentro del espacio homogéneo de la *areté*. La lección del discurso, en ambos casos, es la misma: en la ciudad, ya sea volcada hacia fuera o vista desde adentro, se concentra todo valor. Sabiendo que en las ciudades griegas, la totalidad de las relaciones sociales pasa por la mediación de la guerra y la política, no nos sorprenderemos de que esa doble instancia sea también, en el discurso oficial ateniense, el lugar mismo de la ideología. Adelantar esta proposición implica, por supuesto, renunciar a trasplantar tal cual a la antigua Grecia el concepto moderno de la ideología, sin infligirle ninguna modificación. Sobre todo, hay que renunciar a creer que frente a la esclavitud-mercancía, la ciudad se guardaba siempre como reserva un discurso articulado, ya sea de adhesión cínica a lo real, o al revés, de autojustificación; si se planteara la cuestión en esos términos, se olvidaría enseguida que ninguna sociedad es transparente para sí misma, como si las relaciones sociales que la fundan debieran necesariamente aparecer a la luz en todos sus discursos (30). Si, en cambio, se admite que existen sociedades en que todas las contradicciones no coinciden entre sí, entonces también será forzoso admitir que el *logos* cívico

11 Tucídides, II, 46, 1.
12 Véase Platón, *República*, VIII, 557 a 2-6, y Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 40, 3.
13 *Menéxeno*, 243 e.

más oficial, no podía, justamente, tomar en cuenta las estructuras materiales que permitían que la *polis* funcionase, sino que sobre el telón de fondo de ese silencio, trabajaba para preservar de toda tensión la ciudad de los ciudadanos, única realidad para los griegos, por ser su único valor.

Creemos que sólo en esta perspectiva se puede plantear la cuestión de la ideología en la Grecia antigua. Y sin embargo, no hemos terminado todavía verdaderamente con la cuestión de la ideología en la oración fúnebre; si, para caracterizar los múltiples desajustes detectados por el historiador entre *logos* y *ergon* a lo largo del estudio del discurso, hemos creído poder emplear con pertinencia el concepto de ideología, preferimos recurrir a la noción de "imaginario" para designar el proceso por el cual, en el discurso, se constituye, de un modo opaco y a la vez predominante, una idealidad de la *polis*. Nos queda, entonces, por explicar esta decisión.

No sin haber encontrado dentro la oración fúnebre cierto número de operaciones mediante las cuales los atenienses se disimulan a sí mismos los datos objetivos de lo real, no creemos que el sentido del discurso se agote asignándole el disimulo como única función. Ahora bien, el concepto de ideología se liga estrechamente con otras nociones más difusas o demasiado simples –la duplicidad, la mistificación, el maquillaje, el disfraz, la ilusión– y el hecho de que deba este molesto cortejo a su historia o a los términos en los cuales se lo formuló por primera vez, hace que no sea fácil desprenderlo de él. Nos desembarazamos sin demasiada dificultad de la "duplicidad" y de la idea simplista según la cual una clase dominante manipularía la mistificación con una conciencia clarísima de sus intereses; no ocurre lo mismo con la problemática de la ilusión, más sutil pero fuente de preguntas temibles por su dificultad en cuanto se la aplica a una sociedad antigua (31): ¿ilusión para quién? ¿Respecto de un real ampliamente construido por nosotros? ¿Ilusión para qué conciencia o de qué ciencia? ¿De qué observador soberanamente tranquilo y dueño del saber y de la buena manera de usarlo? El historiador, tal vez, protegido por la distancia que lo separa de su objeto... A menos que en este punto, depositemos nuestra confianza en el filósofo hábil en acechar los *eídola*. Pero, salvo que adhiramos sin discusión a la crítica platónica del género político, ¿se puede reducir la oración fúnebre a un "engaño"? (32). El *epitáphios* de Pericles lo fue, sin duda, para los historiadores que buscaron en él una pura y simple descripción de Atenas; para el historiador en busca de *realia*, la oración fúnebre en su conjunto también puede serlo: porque es el fruto de un proceso de idealización, la ciudad de los *epitáphioi* no le sirve de nada, más aun, embarulla, confundiéndolas, todas las pistas de la "comprensión objetiva" (33). Y sin embargo, por incómoda que sea, esa confusión no nos autoriza a sacar la conclusión de que *para los atenienses* esa *polis* era sólo una

ilusión. Porque una ilusión institucional es, pese a todo, un hecho, y en la medida en que produce representaciones y en tanto se elabora en ella una lengua para hablar de Atenas, debemos considerar la oración fúnebre como parte integrante de la práctica política ateniense; los *epitáphioi* tendían sin duda a autonomizar *he polis*, pero si los atenienses se pensaban todavía como ciudad pasando por la mediación de esa entidad, efectuaban sin duda alguna un real acto político cuando escuchaban el discurso.

Como esta operación nos interesa por sí misma, nos hemos negado a comprometernos en la búsqueda interminable de la ilusión. Por esa razón y para terminar, no nos preguntaremos si los atenienses eran o no conscientes de idealizar la ciudad; eso implicaría desconocer que toda operación mental es ampliamente opaca para sí misma. Pero, designando con el término de imaginario el conjunto de las figuras en las cuales una sociedad aprehende su identidad (34), hemos intentado esclarecer el funcionamiento de ese núcleo de significación totalizadora e imposible de reducir, al cual la oración fúnebre da el nombre de ciudad.

Como si no fuera posible dar al universo un sentido global fuera de lo político, no existe en el discurso ninguna realidad que no deba inscribirse en el orden cívico. Así, al proclamar que su nacimiento autóctono dio a los atenienses "una misma tierra [que] fue para ellos madre y patria",[14] el *epitáphios* de Lisias reprime en unas pocas palabras la "naturaleza" en provecho de un simbolismo puramente político. Sin ser cabalmente recusado, el mito se extenúa, reducido a su grado cero –el nacimiento de Erictonio se borra ante el origen colectivo de los atenienses– y la Madre Tierra Gea, potencia primordial, parturienta solitaria, cede su lugar a la tierra cívica o, más exactamente, a la pareja *méter kaí patris* [madre y patria] en que se lee en filigrana un parentesco bilateral, el mismo que en Atenas, desde la ley de Pericles, define la ciudadanía. La muerte es la única que no se deja apresar por la ciudad; contra todas las leyes que reservan a la *areté* la mejor parte en la distribución de los honores, la muerte "no siente desprecio por los malos ni admiración ante los buenos";[15] pero como en la hermosa muerte es la ciudad la que vence una vez más a la naturaleza, el discurso político propone superar el destino común de la humanidad; y no es anodino que los atenienses hayan elegido la puesta en escena de los funerales públicos para afirmar una vez más la omnipotencia de la *polis*: sustituir al hombre por el ciudadano hasta en la muerte, en eso reside la última avanzada de lo imaginario cívico.

14 Lisias, 17.
15 *Ibid.*, 77. La ciudad, por el contrario, sabe distinguir entre *agathói* y *kakoi*. Véase Hipérides, 5, y Lisias, 19.

Así, en la oración fúnebre, la ciudad asegura imaginariamente su dominio sobre lo real, y como decíamos, los atenienses inventan Atenas para su uso propio, a menos que lo hagan para nosotros. ¿Pero quién puede decidirlo?

Sin embargo, conviene que nos entendamos acerca de la significación de este "para nosotros". Al cabo de nuestro recorrido, no podemos ya ser tan ingenuos como para creer que somos el destinatario del mensaje. Aun cuando en la intención de los oradores lo fuéramos "realmente", nada nos certifica que estamos en un contacto inmediato con el discurso ateniense. Muy por el contrario, si hemos intentado reconstruir el efecto producido por la oración fúnebre sobre su público, no se nos escapa que lo hemos reconstruido nosotros. Al circunscribir poco a poco en los *epitáphioi* la expresión de cierta idea de Atenas, buscábamos, a no dudarlo, eso que nos permitiría comprender el discurso y hemos encontrado con toda verosimilitud en el discurso lo que el discurso es para nosotros (35), modernos, a la luz de nuestras preocupaciones y de los métodos de que disponemos para interrogar los documentos.

Nada de esto nos indica que hayamos encontrado la última palabra sobre la oración fúnebre o que pensemos que hemos visto todo lo que se puede ver en ella. Tampoco significa que lo que hemos hecho aparecer en los textos no estaba en éstos. Otros lo han dicho mejor que nosotros: "la historia está habitada por la extrañeza en pos de la cual ejerce su búsqueda e impone su ley a las regiones lejanas que conquista creyendo devolverles la vida" (36).

En el entre-dos del presente y el pasado funcionaba ya la primera lectura que hicieron de los *epitáphioi* los eruditos de la época helenística. Elio Aristides fue uno de ellos, por supuesto, pero también hubo numerosos rétores que en sus compilaciones de *progymnásmata* se referían a la oración fúnebre[16] (37). Ya sea que justificaran una teoría general del elogio basándose en tal o cual pasaje del *epitáphios* de Pericles, ya sea que buscaran en la oración fúnebre su propio ideal de una Atenas universalmente bienhechora, encontraban siempre en los discursos la naturaleza humana. Como en la *paideia* el *ánthropos* se había antepuesto al *anér*, como la *humanitas* se había reconstituido sobre las ruinas de la *andreía*, como una "virtud" político-militar era todavía un ideal demasiado cercano pero ya demasiado lejano para que pudieran reconocer su importancia, esos rétores deformaron durante siglos el género leyéndolo en una perspectiva humanista. Pero el hecho es ése: por detrás y más allá de una interpretación que nos parece globalmente deformante, ésa y no otra fue la lección esencial que extraen, a su modo, del discurso, cuando recurren a la oración fúnebre para hacer de Atenas un modelo y del elogio de Atenas –o del *epitáphios logos*– el modelo del elogio (38).

16 Teón de Alejandría, *Rhetores graeci* (Spengel éd.), II, p. 63, 110 (a propósito del *epitáphios* de Pericles: Tucídides, II, 45, 1) y 68 (*epitáphioi* de Platón, Tucídides, Hipérides y Lisias).

¿Estábamos nosotros mejor armados para leer el discurso? Digamos más bien que disponíamos de otras armas, esto es, nuestra relación con la "ciudad clásica", donde vemos un tipo ideal y al mismo tiempo una figura histórica de la historia de la Grecia antigua; a la cual se agrega nuestro interés por la reflexión sobre la "instauración imaginaria de la sociedad", interés que es el de nuestro horizonte cultural en su totalidad. Quizá descubrimos así en la oración fúnebre una ciudad imaginaria que se asemeja en mucho a la ciudad clásica de nuestro imaginario. Pero, al habernos prohibido tratar el discurso como una "descripción" de lo real, como para recordar que en la ciudad democrática el *logos* no adhería sin desajustes al *ergon*, esta lectura hace tambalear en nosotros la idea de una Atenas siempre homogénea respecto de sí misma.

Podemos estimar, entonces, que hemos cumplido con nuestra apuesta: al otorgar a la ciudad paradigmática un lugar y una voz específicos, hemos contribuido a devolver a todas las otras Atenas a su extrañeza.

Bibliografía

El lector encontrará a continuación lo esencial de los estudios modernos que nos han servido de referencia en este trabajo.

En cuanto a las recopilaciones de artículos utilizados con frecuencia, hemos mencionado el título de la recopilación en la rúbrica de los estudios generales, reservándonos una referencia ulterior a algún artículo esencial para la comprensión de una etapa determinada de la investigación (aunque el artículo esté integrado en la recopilación).

Las abreviaturas que hemos empleado para las revistas corresponden, salvo raras excepciones, al *Année philologique*. Para las obras mencionadas con mucha frecuencia, hemos recurrido a abreviaturas que presentamos antes del enunciado completo del título.

Para los textos y traducciones de autores griegos, hemos usado por lo general la *Collection des universités de France* (CUF, París, Les Belles Lettres), reservándonos la libertad de modificar las traducciones (las señalamos cuando son importantes).

I. MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS DEDICADOS A LA ORACIÓN FÚNEBRE Y A LOS *EPITÁPHIOI*

1. *Obras sobre la oración fúnebre y colecciones de* epitáphioi

Bentham, E., *Thoukydidou. Platonos kai Lysiou Logoi Epitaphioi*, Oxford, 1746.

Caffiaux, F., *Oraison funèbre = De l'oraison funèbre dans la Grèce païenne*, Valenciennes, 1861.

Chaillet, J., *De orationibus quae Athenis in funeribus publicis habehantur*, diss., Leyde, 1891.

Gossmann, F., *Quaestiones* = *Quaestiones ad Graecorum orationum funebrium formam pertinentes*, diss., Jena, 1908.
Jacoby, F., "*Patrios Nomos*" = "*Patrios Nomos*. State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos", *JHS*, 64, 1944, pp. 37-66.
Kierdorf, W., *Perserkriege* = *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege Studien zu Simonides, Pindar, Aischylos und den attischen Rednern*, Hipomnemata 16, Gotinga, 1966 (el capítulo III, "Erlebnis und Propaganda im Tatenkatalog-attischer Reden", está dedicado a la oración fúnebre).
Pohlenz, M., "Zu den attischen Reden auf die Gefallenen", SO, 26, 1948, pp. 46-74.
Roget, E., *Éloges funèbres des Athéniens morts pour la patrie par Périclès, Platon et Lysias* (nueva traducción precedida por un "Essai sur le discours funèbre"), Ginebra/París, 1825.
Schneider, H., *Untersuchungen über die Staatsbegräbnisse und den Aufbau den öffentlichen Leichenreden bei den Athenern in der Klassischen Zeit*, diss., Berna, 1912.
Schröder, O., *De laudibus Athenarum* = *De laudibus Athenarum a poetis tragicis et ab oratoribus epidictis excultis*, diss., Gotinga, 1914.
Ziolkowski, J. E., *Thucydides and the tradition of funeral speeches at Athens*, diss., Chapell Hill, University of North Carolina, 1963 (resumido en DA, XXIV [1963], N° 3329).

2. *Obras sobre los* epitáphioi

Epitáphios de Pericles:

Flashar, H., "Der Epitaphios des Perikles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides", *SHAW*, Heidelberg, 1969, I.
Gaiser, K., *Staatsmodell* = *Das Staatsmodell des Thukydides. Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*, Heidelberg, 1975.
Kakridis, J. Th., *Der thukydideische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*, *Zetemata* 26, Munich, 1961.
Landmann, G. P., "Das Lob Athens" = "Das Lob Athens in der Grabrede des Perikles (Thukydides II, 34-41)", *MH*, 31, 1974, pp. 65-95.

Epitáphios de Gorgias:

Volgraff, W., *L'Oraison funèbre de Gorgias*, Leyde, 1952.

Epitáphios de Lisias:

Cadoni, E., "Due luoghi di prosa attica. Note critiche e filologiche", *PP*, 24, 1969, pp. 374-377 (p. 377 sobre Lisias, 23).

Dover, K. J., *Lysias and the "Corpus Lysiacum"*, Sather Classical Lectures Nº 39, Berkeley/Los Ángeles, 1968 (sobre el *epitaphios*, pp. 2, 54-55, 59-67 y 193).
Girard, J., "Sur l'authenticité de l'oraison funèbre attribuée à Lysias", RA, 23, 1872, pp. 373-389.
Walz, J., *Der lysianische Epitaphios. Philologus*, Suplemento 29, 4, Leipzig, 1936.

Epitáphios del *Menéxeno*:
Berndt, Th., *De ironia Menexeni platonici*, diss., Munster, 1881.
Kahn, Ch. H., "Plato's funeral oration. The motive of the *Menexenus*", CPh, 58, 1963, pp. 220-234.
Lattanzi, G. M., "Il significato e l'autenticità del *Menesseno*", PP, 8, 1953, pp. 303-306.
Loewenclau, I. von, *Der platonische Menexenos*, Stuttgart, 1961.
Momigliano, A., "Il *Menesseno*", RFIC, 58, 1930, pp. 40-53.
Scholl, N., *Der platonische Menexenos*, diss., Frankfurt, 1957.
Trendelenburg, A., *Erlaüterungen zu Platos Menexenus*, Berlín, 1905.
Wendland, P., "Die Tendenz des platonischen *Menexenus*", *Hermes*, 25, 1890, pp. 171-195.

Epitáphios de Demóstenes:
Maas, P., "Zitate aus Demosthenes' Epitaphios bei Lycurgos", *Hermes*, 63, 1928, pp. 258-260.
Sykutris, J., "Der Demosthenische Epitaphios", *Hermes*, 63, 1928, pp. 241-258.
Treves, P., "Apocrifi demostenici", I, *Athenaeum*, 14, 1936, pp. 153-174.

Epitáphios de Hipérides:
Braccesi, L., "L'epitafio di Iperide come fonte storica", *Athenaeum*, 58, 1970, pp. 276-301.
Colin, G., "L'O. F. d'Hypéride" = "L'oraison funèbre d'Hypéride. Ses rapports avec les autres oraisons funèbres athéniennes", REG, 51, 1938, pp. 209-266 y 305-394.
Girard, J., " Hypéride et son éloge funèbre", en *Étude sur l'éloquence attique*, París, 1874, pp. 180-233.
Lepore, E, "Leostene e le origini della guerra lamiaca", PP, 10, 1945, pp. 161-185.
Mathieu, G., "Notes sur Athènes à la veille de la guerre lamiaque", RPh, 3, 1929, pp. 159-182.

Comparación de dos *epitáphioi*:
Hude, K., *Les Oraisons funèbres de Lysias et de Platon*, Copenhague, 1917.
Oppenheimer, K., *Zwei attische Epitaphien*, Berlín, 1933 (*epitáphioi* de Pericles y del *Menéxeno*).

II. ESTUDIOS GENERALES Y RECOPILACIONES DE ARTÍCULOS

Adkins, A. W. H., *Moral values and political behaviour in Ancient Greece*, Londres, 1972.

Athènes au temps de Périclès, recopilación colectiva, París, 1965.

Austin, M. y P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés* = *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, París, 1972.

Aymard, A., *Études d'histoire ancienne*, París, 1967.

Buchheit, V., *Genos epideiktikon* = *Untersuchungen zur Theorie des Genos epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, Munich, 1960.

Büchner, E., *Panegyrikos* = *Des Panegyrikos des Isokrates*, Historia Einzelschriften, Wiesbaden, 1958.

Burgess, T. G., *Epideictic literature*, Chicago, 1902.

Detienne, M., *Les Maîtres de vérité* = *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, 1967 [trad. esp.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1983].

Dupréel, E., *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948.

J. Le Goff y P. Nora (dirs.), *Faire de l'histoire*, París, 1974 [trad. esp.: *Hacer la historia*, Barcelona, Laia, 1985].

Finley, M. I., *Démocratie antique et démocratie moderne*, París, 1976 (trad. fr. de *Democracy ancient and modern*, Londres, 1973) [trad. esp.: *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1980].

Garlan, Y., *Recherches de poliorcétique grecque*, París, 1974.

Gernet, L., *Anthropologie* = *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968 [trad. esp.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1983].

Gernet, L. y A. Boulanger, *Génie grec* = *Le Génie grec dans la religion*, París, 1970 [trad. esp.: *El genio griego en la religión*, Buenos Aires, Losada, 1967].

Glotz, G., *La cité grecque*, 2ª ed., París, 1968 [trad. esp.: *La ciudad griega*, México, Edición Tipográfica Hispanoamericana, 1992].

Gomme, A.W., *More essays* = *More essays in Greek history and literature*, Oxford, 1962.

—, *Commentary* = *A historical commentary on Thucydides*, t. I y II (= libros I, II y III), nueva edición: Oxford, 1969-1971.

Goossens, R., *Eurpide et Athènes*, Bruselas, 1962.

Immerwahr, H. R., *Form and thought* = *Forms and thought in Herodotus*, Ann Arbor, 1966.

Jacoby, F., *Atthis* = *Atthis. The local chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949.

Jeanmaire, H., *Couroi* = *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille/París, 1939.

Jones, A. H. M., *Athenian democracy*, Oxford, 1957.

Kennedy, G., *The art of persuasion in Greece*, Princeton, 1963.
Knox, B. M. W., *Œdipus at Thebes. Sophocles's tragic hero and his time*, New Haven/Londres, 1966.
Lévêque, P. y P. Vidal-Naquet, *Clisthène = Clisthène l'Athénien. Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du* VI^e^ *siècle à la mort de Platon* (Anales literarios de la Universidad de Besançon, Nº 65), París, 1964.
Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation = Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1965 [trad. esp.: *Historia de la educación en la antigüedad*, 3ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1976].
Marx, K y F. Engels, *L'idéologie allemande*, traducción bajo la dirección de G. Badia, París, 1968 [trad. esp.: *La ideología alemana*, México, Grijalbo, 1956].
Meiggs, R., *The Athenian empire*, Oxford, 1972.
Meyer, E., *Forschungen = Forschungen zur alten Geschichte*, II, Halle, 1899.
Nilsson, M. P., *Cults, myths, oracles and politics in Ancient Greece*, Lund, 1951.
Oliver, J. H., *Demokratia, the Gods and the free world*, Baltimore, 1960.
Pelekidis, Chr., *Histoire de l'éphébie = Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 av. J.C.*, École Française d'Athènes, Nº 13, París, 1962.
Perelman, Ch. y L. Olbrechts-Tyteca, *Argumentation = Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruselas, 1970 [trad. esp.: *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1987].
Problèmes de la guerre en Grèce ancienne (recopilación colectiva bajo la dirección de J.-P. Vernant), París/La Haya, 1968 (se consultará esencialmente el artículo de P. Vidal-Naquet, "Hoplite athénien", pp. 161-181).
Schmitz-Kahlmann, G., *Beispiel = Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates, Philologus*, Suplemento 31, 1939.
Strasburger, H., "Selbstdarstellung" = "Thukydides und die politische Selbstdarstellung", *Hermes*, 86, 1958, pp. 17-40.
Taillardat, J., *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, París, 1965.
Tigerstedt, E. N., *The Legend of Sparta = The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I, Lund, 1965.
Untersteiner, M., *The sophists*, Oxford, 1954.
Vernant, J,-P., *Les origines de la pensée grecque*, París, 1962 [trad. esp.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Eudeba, 1983].
—, MP = *Mythes et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, París, 1971 [trad. esp.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001].
Vernant, J.-P. y P. Vidal-Naquet, MT = *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, París, 1972 [trad. esp.: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Madrid, Paidós Ibérica, 2002, 2 vols.].

Wilamowitz-Moellendorf, U. von, GT = *Griechische Tragoedien*, 9ª ed., I, Berlín, 1922.

Will, Éd., MGO = *Le Monde grec en Orient*, I (*Le* vᵉ *siècle*: 510-403), París, 1972.

III. ESTUDIOS CENTRADOS EN UN PROBLEMA PARTICULAR

Introducción

Historiografía moderna de la oración fúnebre y de la "ciudad clásica":

Grote, G., *History of Greece*, Londres, 1862.

Hegel, G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr., París, 1963 [trad. esp.: G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974].

Janicaud, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, París, 1975.

Marrou, H.-L, Ponencia en *Neuvième Congrès des sciences historiques, Actes*, I, París, 1950, pp. 325-340.

Momigliano, A., "George Grote and the study of Greek history", *Studies in Historiography*, Londres, 1966, pp. 56-74.

—, "Prospettiva 1967 della Storia Greca", *RSI*, 80, 1968, pp. 5-19.

Capítulo I

El Cerámico:

Peek, W., *Kerameikos. Ergebnisse des Ausgrabungen*, III (*Inschriften, Ostraka, Fluchtafeln*), Berlín, 1941.

Thompson, H. A. y R. E. Wycherley, *Agora* XIV = *The Athenian Agora*, XIV: *The Agora of Athen* (*The history, shape and use of an ancient city center*), Princeton, 1972.

Travlos, J., *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tubinga, 1971.

Wycherley, R. E., *Agora* III = *The Athenian Agora*, III: *Literary and epigraphical testimonia*, Princeton, 1957.

Los obituarios:

Bradeen D. W., ponencia sobre el monumento funerario de Coronea, *AJA*, 68, 1964, p. 192.

—, "Casualty" I = "Athenian Casualty Lists", *Hesperia*, 33, 1964, pp. 16-62.

—, "The Athenian casualty lists of 464 B.C., *Hesperia*, 36, 1967, pp. 321-328.

—, "Casualty", II = "The Athenian casualty lists", CQ, 13, 1969, pp. 145-159.

—, Agora XVII = *The Athenian* Agora, XVII, *Inscriptions: The funerary monuments*, Princeton, 1974.

Raubitscheck, A. E., "Greek inscriptions", *Hesperia*, 12, 1943, pp. 12-96.
Smith, G., "Athenian casualty lists", CPh, 14, 1919, pp. 351-364.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von, *Aus Kydathen, Philologische Untersuchungen*, I, Berlín, 1880, pp. 83-86 (IX: "Verlustlisten").

Los honores cívicos, beneficiarios atenienses y no atenienses:

Clerc, M., *Les Méthèques athéniens*, París, 1893.
Esser, A. A. M., "Invaliden und Hinterbliebenenfürsorge in der Antike", *Gymnasium*, 52, 1942, pp. 25-29.
Garlan, Y., "Les esclaves grecs en temps de guerre", *Actes du colloque d'histoire sociale* (1970), Annales littéraires de l'université de Besançon, París, 1972, pp. 29-62.
Gauthier, Ph., "*Xenoi*" = "Les *xenoi* dans les textes athéniens", REG, 84, 1971, pp. 44-79.
—, *Symbola. Les étrangers et la justice athénienne*, Annales de l'Est, Nº 42, Nancy, 1972.
Girard, P., *L'éducation athénienne*, París, 1891.
Jacob, O., "Les cités grecques et les blessés de guerre", *Mélanges G. Glotz*, II, París, 1932, pp. 461-481.
Mathieu, G., "La réorganisation du corps civique athénien", REG, 39, 1926, pp. 65-116.
—, "Remarques sur l'éphébie attique", *Mélanges Desrousseaux*, París, 1937, pp. 311-318.
Sargent, R. L., "The use of Slaves by the Athenians in warfare", CPh, 22, 1927, pp. 201-211 y 264-279.
Schulthess, O., *Vormundschaft nach attischen Recht*, Friburgo, 1886, pp. 14-16 (sobre los huérfanos).
Stroud, R. S., "Greek inscriptions: Theozotides and the Athenian orphans", *Hesperia*, 40, 1971, pp. 280-301.
Welwei, K. W., *Unfreie im antiken Kriegdienst*, Wiesbaden, 1974.

La ceremonia de los funerales: Epitafios y heroización:

Bérard, C., *Erétria*, III, *L'Hérôon à la porte de l'Ouest*, Berna, 1970.
Bowra, C. M., *L'expérience grecque*, trad. fr., París, 1969.
Brelich, A., *Heros. Il culto greco degli eroi e il problema degli esseri semi-divini*, Roma, 1958.
—, *Gli eroi greci, un problema storico-religioso*, Roma, 1958.
Cumont, F., *Lux perpetua*, París, 1949.
Deneken, F., artículo "Heros" en W. H. Roscher, *Ausfürlicher Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, Leipzig, 1994, col. 2441-2589.

Detienne, M., *De la pensée religieuse à la pensée politique. La notion de daímōn dans le pythagorisme ancien*, París, 1963.
Deubner, L., *Attische Feste*, Berlín, 1956.
Farnell, L. R., *Greek hero cult and ideas of immortality*, Oxford, 1921.
Fornara, C. W., "The cult of Harmodius and Aristogeiton", *Philologus*, 114, 1970, pp. 155-180.
Foucart, P., *Le culte des héros chez les Grecs*, Informe de la Academia de Letras, I, 42, París, 1918.
Gernet, L., "L'anthropologie dans la religion grecque", en *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 9-19.
Institut Fernand Courby, *Nouveau choix d'inscriptions grecques*, París, 1971 (Nº 19, ley funeraria de Tasos).
Kurtz, D. y J. Boardman, *Greek Burial Customs*, Londres, 1971.
Lacey, W. K., *The family in Classical Greece*, Londres, 1972.
Nock, A. D., "The cult of heroes", *HTh R*, 37, 1944, pp. 141-175.
Ostwald, M., *Nomos = Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford, 1969.
Pouilloux, J., *Recherches… sur Thasos = Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, París, 1954.
Reverdin, O., *La religion de la cité platonicienne*, París, 1945.
Rohde, E., *Psychè. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. fr., París, 1928.
Rudhardt, J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958.
Sokolowski, F., *Lois sacrées des cités grecques*, suplemento, París, 1962.
Thompson, H. A., "The Panathenaic Festival", *AA*, 76, 1961, col. 224-231.
Vernant, J.-P., "Aspects de la personne dans la religion grecque", *MP* = M*ythe et pensée chez les Grecs*, París, 1971, II, pp. 79-94.
—, "Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *ibid.*, I, pp. 42-79.
Wilamowitz-Moellendorf, U. von, *Aristoteles und Athen*, Berlín, 1893.

Oración fúnebre, *thrênos*, epigrama funerario y palabra de gloria (además del estudio esencial, ya citado, de M. Detienne [*Les Maîtres de vérité*], hemos consultado):
Alexiou, M., *The ritual lament in Greek tradition*, Cambridge, 1974.
Benveniste, É., *Vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, II, París, 1969 [trad. esp.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, II, Madrid, Taurus, 1983].
Bowra, C. M., *Greek lyric poetry*, Oxford, 1961.
Clairmont, C. W., *Gravestone and epigram. Greek memorials from the archaic and classical period*, Mayence, 1970.

Épigramme grecque (L'), Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, *Entretiens*, XIV, Vandœuvres-Ginebra, 1968 (para los artículos de B. Gentili, "Epigramma ed elegia", pp. 39-81, y A. E. Raubitschek, "Das Denkmal-Epigramm", pp. 2-26).
Greindl, M., *Kleos, Kudos, Eukhos, Time, Phatis, Doxa*, diss., Munich, 1938.
Jeanmaire, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, París, 1970.
Ramnoux, C., *La nuit et les enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, París, 1959.
Reiner, E., *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Tubinga Beiträge zur Altertumswissenschaft, Nº 30, Stuttgart/Berlín, 1938.
Zuntz, G., *The Political Plays of Euripides*, Manchester, 1955.

El momento del *epitáphios logos*:
Amandry, P., "Athènes au lendemain des guerres médiques", RUB, 1961, pp. 198-223.
—, *"Les épigrammes de Marathon", Mélanges Schuchhardt*, Baden-Baden, 1960, pp.1-9.
Ehrenberg, V., *From Solon to Socrates. Greek history and civilization during the 6ᵉ and 5ᵉ centuries B.C.*, Londres, 1968.
French, A., "Topical influences on Herodotos's narrative", *Mnemosyne*, 25, 1972, pp. 9-27.
Harrison, E. H., "The composition of the Amazonomachy on the shield of Athena Parthenos", *Hesperia*, 35, 1966, pp. 106-133.
Hauvette, A., "Les Éleusiniens d'Eschyle et l'institution du discours funèbre à Athènes", *Mélanges H. Weil*, París, 1898, pp. 159-178.
How, W.W. y J. Wells, *A commentary on Herodotus*, Oxford, 1928.
Jacoby, F., artículo "Herodotus", RE, suplemento II, 1913, cols. 205-520.
—, "Epigrama" = "Some Athenian epigrams from the Persian wars", *Hesperia*, 14, 1945, pp. 157-211, retomado en *Kleine Schriften*, I, Berlín, 1961, pp. 456-520.
—, "Some remarks on Ion of Chios", CQ, 41, 1947, pp. 1-17.
Jeffery, L. H., "The *Battle of Oinoe* in the Stoa Poikile: a problem in Greek Art and history", BSA, 60, 1965, pp. 41-57.
Perlman, S., "The historical example. Its use and importance as political propaganda in the Attic orators", *Scripta Hierosolymitana*, 7, 1961, pp. 150-166.
Ruschenbusch, E., "*Patrios Politeia*. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes im Publizistik and Geschichtschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts", *Historia*, 9, 1958, pp. 398-424.
Sainte-Croix, G. E. M. de, *The origins of the Peloponnesian war*, Londres, 1972.
Schwartz, E., artículos "Diodoros", RE, t. 5, 1905, cols. 662-704, y "Ephoros", RE, t. 6, 1907, cols. 2-16.

Solmsen, L., "Herodotus'Aacount on the Battle of Platea", CPh, 39, 1944, pp. 214-253.
Treves, P., "Herodotus, Gelon and Pericles", CPh, 36, 1941, pp. 321-345.
Vidal-Naquet, P., "Une enigme à Delphes. À propos de la base de Marathon (Pausanias, x, 10, 1-2)", RH, 238, 1967, pp. 281-302 (retomado en *Le chasseur noir*, París, 1981).
Wade-Gery, H. T., "Classical epigrams and epitaphs. A study of the Cimonian Age", JHS, 53, 1933, pp. 71-104.

Capítulo II

Arkhé y *Agón*:
Barron, J. P., "Religious propaganda of the Delian League", JHS, 84, 1964, pp. 35-48.
Blass, E., *Die attische Beredsamkeit*, I, Leipizig, 1887.
Cloché, P., "Les conflits sociaux et politiques à Athènes pendant la guerre corinthienne (395-387 a.C.)", REA, 21, 1919, pp. 157-192.
Finley, M. I., "Classical Greece", ponencia presentada en la *Deuxième Conférence internationale d'histoire économique* (Aix, 1962), París, 1965, pp. 11-35.
Hooker, J. T., "*Kharis* et *Arete* in Thucydides", *Hermes*, 102, 1974, pp. 164-169.
Mathieu, G., *Les idées politiques d'Isocrate*, París, 1925.
Momigliano, A., *Filippo il Macedone. Saggio sulla storia greca del* IV *secolo*, Florencia, 1934.
Mossé, C., "Le Pirée", *Athènes au temps de Périclès*, pp. 48-87.
Pearson, L., "Propaganda in Archidamian War", CPh, 31, 1936, pp. 33-52.
Romilly, J. de, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, París, 1947 [trad. esp.: *Tucídides y el imperialismo ateniense*, Madrid, Cupsa, 1977].
Ryder, T. T. B., *Koine Eirene*, Oxford, 1965.
Treves, P., "Note sulla guerra corinzia", RFIC, 65, 1937, pp. 113-140 y 278-283.
Vidal-Naquet, P., "Économie et société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses I. Finley", *Archives européennes de sociologie*, 6, 1965, pp. 111-148.
Will, Éd., "Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique", *Annales* ESC, 9, 1954, p. 7-22.

Areté, hermosa muerte y vida cívica:
Adkins, A. W., *Merit and responsibility. A study in Greek values*, Oxford, 1960.
Collard, C., "The funeral oration in Euripides' *supplices*", RICS, 19, 1972, pp. 39-53.
Donlan, W., "The origin of Kalos *Kagathos*", AJPh, 94, 1973, pp. 368-371.
Gauthier, R.-A y J.-Y. Jolif, *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, Lovaina/París, 1970.

Gerlach, G., *Aner agathos*, diss., Munich, 1932.
Jaeger, W., *Paideia. La formation de l'homme grec*, I, trad. fr., París, 1964 [trad. esp.: *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].
—, "Tyrtaios: über die wahre *Arete*", SPAW, 1932, pp. 537-568.
Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruselas, 1955.
Loraux, N., "*Hēbē* et *Andreía*. Deux versions de la mort du combattant athénien", *Anc. Soc.*, 6, 1975, pp. 1-31.
Momigliano, A., *The development of Greek biography*, Cambridge (MA), 1971.
Prato, C., *Tyrtaeus*, Roma, 1968.
Ridder, A. de, *De l'idée de la mort en Grèce à l'époque classique*, París, 1897.
Skard, E., *Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia*, Oslo, 1932.
Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955 (cap. X: "Mahnung zur Tugend", pp. 218-257).
Taeger, E., *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I, Stuttgart, 1957.
Verdenius, W. J., "Tyrtaeus 6-7 D. A commentary", *Mnemosyne*, 22, 1969, pp. 337-355.
Vernant, J.-P., "Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque", *MT*, pp. 43-74.
Webster, T. B. L., *The tragedies of Euripides*, Londres, 1967.
Woodbury, L, "Simonides on *Arete*", TAPhA, 84, 1953, pp. 135-163.

Tiempo de la ciudad, tiempo de los hombres:
Benveniste, É., "Expression indo-européenne de l'éternité", *BSL*, 38, 1937, pp. 103-112.
Degani, E., *Aion da Omero ad Aristotele*, Padua, 1961.
Derrida, J., "*Ousía* et *grammè*", en VV. AA., *L'endurance de la pensée. (Pour saluer Jean Baufret)*, París, 1968, pp. 219-259 [trad. esp.: en *Tiempo y presencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971].
Finley, M. I., "Myth, memory and history", *H & T*, 4, 1965, pp. 281-302.
Immerwahr, H. R., "*Ergon*" = "*Ergon*. History as a monument in Herodotus and Thucydides", *AJPh*, 81, 1960, pp. 261-290.
Jost, K., *Das Beispiel und Vorbild der Vorhahren be den attischen Rednern bis Demosthenes*, Rhetorische Studien, 19, Paderborn, 1934.
Lévi-Strauss, C., "Le temps du mythe", *Annales ESC*, mayo-agosto de 1971 (número especial sobre *Histoire et structure*), pp. 533-540.
Préaux, C., "L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque", *BAB*, 54, 1968, pp. 208-540.
Van Groningen, B. A., *In the grip of the past. Essay on an aspect of Greek thougth*, Leyde, 1953.

Vidal-Naquet, P., "Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs", *RHR*, 157-158, 1960, pp. 55-80.
—, "La raison grecque et la cité", *Raison présente*, 2, 1967, pp. 51-61 (incluido en *Le Chasseur noir*, París, 1981).

Capítulo III

Mito e historia:

Collingwood, R. G., *The idea of history*, Oxford, 1946 [trad. esp.: *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].
Detienne, M., "L'olivier: un mythe politico-religeux", *RHR*, 178, 1970, pp. 5-23, incluido en M. I. Finley (ed.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, París, pp. 293-306.
Dumézil, G., " Temps et mythe", *Recherches philosophiques*, 5, 1935-1936, pp. 235-251.
Momigliano, A., "Some observations on causes of war in ancient historiography", cap. VII de *Studies in Historiography*, Londres, 1966, pp. 112-126.
—, "Time in ancient historiography", *H & T*, Beiheft 6, 1966, *History and the concept of time*, pp. 1-23.
Van Effenterre, H., *L'histoire en Grèce*, París, 1967.
Vernant J.-P., "Raisons du mythe", *Mythe et Société* (= *MS*), París, 1974, pp. 195-250 [trad. esp. : *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1991].

La gesta guerrera y noble:

Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, 1969, pp. 321-333 ("L'homme libre").
Bérard, C., *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Neuchâtel, 1974.
Dumézil, G., *Heur et malheur du guerrier*, París, 1969.
Gernet, L., "Les nobles dans la Grèce antique", *Anthropologie*, pp. 333-343.
Kienzle, E., *Der Lobpreis von Städten und Landern in der älteren griechischen Dichtung*, diss., Basilea, 1936.
Roussel, P., *Étude sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 43, 2, 1951, pp. 123-228.
Vernant, J.-P., "Le mythe hésiodique des races", *MP*, I, pp. 13-41.
Vian, F., "La fonction guerrière dans la mythologie grecque", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, pp. 53-68.
Vidal-Naquet, P., "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", *Annales ESC*, septiembre-octubre de 1968, pp. 947-964.

—, "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie", *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité*, París, 1970, pp. 63-80.
—, "Le cru, l'enfant grec et le cuit", *Faire de l'histoire*, III, París, 1974, pp. 137-168 (los tres artículos están incluidos en *Le chasseur noir*, París, 1981).

Educación ateniense e historia nacional:
Robert, L., *Études épigraphiques et philologiques*, París, 1938.

Y para salir de Grecia:
Duby, G., *Le dimanche de Bouvines*, París, 1973.

Capítulo IV

Además de la obra ya citada de M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, hemos utilizado constantemente:

Finley, M. I., "Athenian demagogues", *P & P*, 21, 1962, pp. 3-24, retomado en *Studies in ancient society*, Oxford, 1974, pp. 1-25.
Jones, A. H. M., "The Athenian democracy ad its critics", *Athenian democracy*, pp. 41-72.
Vlastos, G., "*Isonomía politike*, en J. Mau y G. Schmidt (eds.), *Isonomía. Studien zur Gleichheit-vorstellung im griechischen Denken*, Berlín, 1964, pp. 1-35.

Criterios y definiciones de la democracia:
Borecky, B., "Die politische Isonomie", *Eirene*, 9, 1971, pp. 5-24.
Debrunner, A., "*Demokratia*", *Festschrift für E. Tièche*, Berna, 1947, pp. 11-24.
Demargne, P. y H. van Efenterre, "Recherches à Dréros", II, *RCH*, 61, 1937, pp. 333-348. Con este estudio se vincularán los tres títulos siguientes:
Ehrenberg, V., "An early source of *Polis* constitution", CQ, 37, 1943, pp. 14-18.
Jacoby, F., "*Khrestous poiein*", CQ, 38, 1944, pp. 15-16.
Triantaphyllopoulos, T., "Thucydide et une inscription archaïque de Crète", *Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz*, Nápoles, 1964, pp. 907-908.
Ehrenberg, V., "When did the *Polis* rise?", *JHS*, 57, 1937, pp. 147-159.
—, "Origins of democracy", *Historia*, 1, 1950, pp. 515-548.
Forrest, W. G., *La naissance de la démocratie grecque de* 800 *à* 400 *av. J.C.*, trad. fr., París, 1966.
Frisch, H., *The constitution of the Athenians. A philological-historical analysis of Pseudo-Xenophon's Treatise De Republica Atheniensium*, Copenhague, 1942.
Gernet, L., "La notion de démocratie chez les Grecs", *Revue de la Méditerranée*, 5, 1948, pp. 385-393.

Gomme, A.W., "The working of the Athenian democracy", *More Essays*, pp. 177-193.
Harvey, E. D., "Literacy in the Athenian democracy", REG, 79, 1966, pp. 585-635.
Larsen, J. A. O., "Cleisthenes" = "Cleisthenes and the development of the theory of democracy at Athens", *Essays in political theory presented to George H. Sabine*, Ithaca, 1948, pp. 1-16.
—, "The judgement of antiquity on democracy", CPh, 49, 1954, pp. 1-14.
Meier, Chr., "Drei Bemerkungen zur Vor- und Frühgeschichte des Begriffs Demokratie", *Discordia concors. Festgabe für E. Bonjour*, Basilea/Stuttgart, 1968, pp. 3-29.
—, *Entstehung des Begriffs "Demokratie". Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie*, Frankfurt del Main, 1970.
Momigliano, A., "La liberta di parola nel mondo antico", RSI, 83, 1971, pp. 499-524.
Schaefer, H., "Besonderheit und Begriff der attischen Demokratie im 5. Jahrhundert", *Synopsis. Festgabe für A. Weber*, Heidelberg, 1948, pp. 479-503.
Vlastos, G., "*Isonomia*", AJPh, 74, 1953, pp. 337-366.
Woodhead, A. G., "*Isegoria* and the Council of 500", *Historia*, 16, 1967, pp. 129-140.

Representaciones de la democracia y valores aristocráticos (algunos estudios sólo se interesan por el problema en el marco del *epitáphios* de Pericles):
Edmunds, L., "Thucydides, II, 40, 2", CR, 22, 1972, pp. 171-172.
Ehrenberg, V., *Sophocles and Pericles*, Oxford, 1954.
Vretska, H., "Perikles und die Herrschaft des Würdigsten. Thuk. II, 37, 1", RhM, 109, 1966, pp. 108-120.
Wassermann, F. M., "Thucydides and the desintegration of the Polis", TAPhA, 85, 1954, pp. 46-54.

Estudios más generales que abordan la cuestión:
Aymard, A., "Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque", *Études d'histoire ancienne*, pp. 316-333.
Bengl, H., *Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehmlich euripideischen Tragödie*, diss., Munich,1929.
Erffa, E. von, *Aidos und verwandte Begriffe in tihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, *Philologus*, Suplemento 30, 2, Leipzig, 1937.
Finley, M. I., *The ancestral constitution*, lección inaugural, Cambridge, 1971.
Frey, V., *Die Stellung der attischen Tragödie und Komödie zur Demokratie*, diss., Zurich, 1946.

Gernet, I., "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *Anthropologie*, pp. 175-260.
—, "La notion mythique de la valeur en Grèce", *ibid.*, pp. 93-137.
Harvey, F.D., "Two kinds of equality", *C & M*, 26, 1965, pp. 101-146.
Momigliano, A., "Sea power in Greek thought", CR, 58, 1944, pp. 1-7, estudio retomado en *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, pp. 57-67.
Vernant, J.-P., "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *MP*, II, pp. 16-36.
—, "Le moment historique de la tragédie", *MT*, pp. 13-17.
—, "Tensions et ambigüités dans la tragédie grecque", *ibid.*, pp. 21-40.

La democracia, teoría y práctica:
Pouilloux, J., "L'apport des inscriptions comparé à celui des textes littéraires au Ve et au IVe siècle: deux exemples, Thasos et Salamine de Chypre", *Akten des VI. Internationalen Kongresses für griechische und lateinische Epigraphik, München*, 1972, *Vestigia*, 17, Munich, 1973, pp. 355-366.
Raubitschek, A. E., "The Heroes of Phyle", *Hesperia*, 10, 1941, pp. 284-295.

Capítulo V

Retórica y *topoi*. Además de las obras ya citadas de Blass y de Kennedy, hemos consultado:

Aly, W., *Formproblem der frühen griechischen Prosa, Philologus*, suplemento 21, 1929.
Barthes, R., "L'ancienne rhétorique. Aide-Mémoire", *Communications*, 16, 1970, pp. 172-229 [trad. esp.: "La estructura del suceso", "La antigua retórica", en *Susurros del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987].
Brunschwig, J., Introduction aux *Topiques d'Aristote*, I (CUF, 1967, pp. VII-CXLVIII).
Chaignet, A. E., *La rhétorique et son histoire*, París, 1888.
Denniston, J. D., *Greek prose style*, Oxford, 1952.
Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Cambridge (MA), 1963 (toda la primera parte dedicada a la expresión oral).
Navarre, O., *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, París, 1900.
Norden, E., *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1923.
Parry, A., "Thucydide's use of abstract language", *Language as action, Yale French Studies*, 45, 1970, pp. 3-20.

A propósito de los *topoi* del exordio:
Gernet, L., "Jeux et droit", *Droit et société dans la Grèce ancienne*, París, 1955, pp. 9-18.
Heinimann, F., *Nomos und Physis*, Basilea, 1945.
Parry, M., *L'Épithète traditionnelle dans Homère*, París, 1928.

—, *Les formules et la métrique d'Homère*, París, 1928.
Ramnoux, C., *Héraclite = Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1968.
Vernant, J.-P., "Aspects mythiques de la mémoire et du temps", *MP*, I, pp. 80-107.

La Atenas helenística y la posteridad de la oración fúnebre (además de la obra esencial, ya citada, de H.-I. Marrou sobre *L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, mencionaremos:

Boulanger, A., *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au siècle II de notre ère*, París, 1923.
Curtius, E., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. fr., París, 1956 [trad. esp.: *Literatura europea y Edad Media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955].
Ferguson, W. S., *Hellenistic Athens*, Londres, 1911.
Lévêque, P., *Le monde hellénistique*, París, 1969.
Olivier, J. H., *The civilizing power. A study of the panathenaic of Aelius Aristides against the background of Literature and cultural conflict* (texto, traducción y comentarios), *TAPhS*, 58, 1961, t. I.
Will, Éd., *Histoire politique du monde hellénistique*, Annales de l'Est (Nº 30 y 32), Nancy, 1966-1967.

Capítulo VI

La *polis*, ¿figura o idealidad?:

Aymard, A., "Les cités grecques à l'époque classique. Leurs institutions politiques et judiciaires", *Études d'histoire ancienne*, pp. 273-284.
Benveniste, É., "Deux modèles lingüistiques de la cité", *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, París/La Haya, 1970, t. I, pp. 589-596; retomado en *Problèmes de linguistique générale*, II, París, 1974, pp. 272-280 [trad. esp.: "Dos modelos lingüísticos de la ciudad", *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971, t. II].
Chantraine, P., "Réflexions sur les noms des dieux helléniques", *AC*, 22, 1953, pp. 65-78.
Deonna, W., "Histoire d'un emblème: la couronne murale des villes et pays personnifiés", *Genava*, 18, 1940, pp. 119-236.
Ehrenberg, V., *L'État grec*, trad. fr., París, 1976.
Longo, E., "Ad Alceo 112. 10. L. P.: per la storia di un *topos*", Universidad de Padua, *Bollettino dell'Istituto di filologia greca*, I, 1974, pp. 211-228.
—, "Atene fra *polis* e territorio. In margine a Tucidide I. 143, 5", *Studi Italiani di Filologia classica*, 46, 1974, pp. 5-21.
—, "La *polis*, le mura, le navi (Tucidide, VII, 77, 7)", *Quaderni di Storia*, I, 1975, pp. 87-113.

Raubitschek, A. E., "Demokratia", *Hesperia*, 31, 1962, pp. 238-243.
Stambaugh, J. E., "The idea of the city: Three views of Athens", CJ, 69, 1974, pp. 309-321.
Strasburger, H., "Der Einzelne und die Gemeinschaft im Denken der Griechen", *Historische Zeitschrift*, 177, 1954, pp. 227-248.

Oración fúnebre, historia y filosofía:
Brisson, L., "De la philosophie politique à l'épopée : le *Critias* de Platon", RMM, 75, 1970, pp. 402-438.
Cornford, F. M., *Thucydides Mythistoricus*, Londres, 1955.
Derrida, J., "La pharmacie de Platon", *La Dissémination*, París, 1972, pp. 71-197 [trad. esp.: *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1997].
Goldschmidt, V., *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, París, 1947.
Knox, B. M. W., "Silent reading in Antiquity", GRBS, 9, 1968, pp. 421-453.
Romilly, J. de, "L'utilité de l'histoire selon Thucydide", *Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité classique*, IV: *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, Vandœuvres-Ginebra, 1956, pp. 41-81.
Vidal-Naquet, P., "Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien", REG, 77, 1964, pp. 420-444.
—, "Le mythe platonicien du *Politique*, les ambigüités de l'âge d'or et de l'histoire", en J. Kristeva, J.-C. Milner, N. Ruwet (eds.), *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, París, 1975, pp. 374-390 (los dos textos están incluidos en *Le chasseur noir*).

Parodia cómica y pastiche filosófico de la oración fúnebre:
Detienne, M., *Les jardins d'Adonis*, París, 1972.
Detienne, M. y J.-P. Vernant, *La mêtis des Grecs: Les ruses de l'intelligence*, París, 1974.
Dover, K. J., *Aristophanic comedy*, Londres, 1972.
Dupréel, E., *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruselas, 1922.
Goldschmidt, V., "Le paradigme dans la théorie platonicienne de l'action", *Questions platoniciennes*, París, 1970, pp. 79-102.
Gomme, A. W., "Aristophanes and Politics", *More Essays*, pp. 70-91.
Pohlenz, M., *Aus Platos Werdezeit*, Berlín, 1913.
Popper, K. R., *The open society and its enemies*, I, Londres, 1945.
Rau, P., *Paratragodia. Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*, *Zetemata* 45, Munich, 1967.
Sainte-Croix, G. E. M., de, "The political outlook of Aristophanes", apéndice XIX (pp. 355- 376) de *The origins of the Peloponnesian war.*
Vries, G. de, "*Semnos* and Cognate Words in Plato", *Mnemosyne*, 1944, pp. 151-156.

Conclusión

Oración fúnebre e ideología:
Baldry, H. C., *The unity of mankind in Greek thought*, Cambridge, 1965.
Lanza, D. y M. Vegetti, "L'ideologia della città", *Quaderni di Storia*, 2, julio-diciembre de 1975, pp. 1-37.
Lefort, C., "La naissance de l'idéologie et l'humanisme. Introduction", *Textures*, 6-7, 1973, pp. 27-68.
Vernant, J.-P., "La lutte des classes", *MS*, pp. 11-29.

Imaginario e historia:
Castoriadis, C., *L'institution imaginaire de la société*, París, 1975.
Certeau, M. de, *L'écriture de l'histoire*, París, 1975 [trad. esp.: *La escritura de la historia*, México, Editorial Iberoamericana, 2006].
Vidal-Naquet, P., "Tradition de la démocratie grecque", prefacio a M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie* moderne, París, 1976, pp. 7-46.

Este libro se terminó de imprimir
en junio de 2012 en Romanyà Valls S.A.
08786 Capellades.

